

مركز دراسات الوحدة العربية



سلسلة كتب المستقبل العربي (١٨)

قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر

بومدين بوزيد
السيّد ولد أباه
عمّار بلحسن
عبد الله ساعف
سيار الجميل
سمدون حمادي
لؤي صافي
مصطفى عمر التير
برهان زريق
جلال أمين
فريدمان بوتنر
اسماعيل صبري عبد الله
عبد المجيد بوقربة

قضايا التنوير والنهضة

في الفكر العربي المعاصر



مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة كتب المستقبل العربي (١٨)

قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر

بومدين بوزيد — السيد ولد أباه — عمار بلحسن

عبد الله ساعف — سيار الجميل — سعدون حمادي

لؤي صافي — مصطفى عمر التير — برهان زريق

جلال أمين — فريدمان بوتنر — اسماعيل صبري عبد الله

عبد المجيد بوقربة

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر/ بومدين بوزيد... [وآخ.].

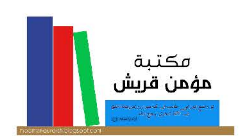
٢٧٨ ص. - (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٨)

يشتمل على فهرس.

١. التنوير (فلسفة). ٢. الحداثة. ٣. الفكر العربي. ٤. الثقافة العربية. ٥. النهضة - البلدان العربية.

أ. بوزيد، بومدين. ب. السلسلة.

128.3



مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» - بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى

بيروت، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٩

المحتويات

القسم الثالث
نحو النهضة

مقدمة

انتهى «فكر التنوير» في الغرب إلى صنع «النهضة الأوروبية» و«الحركة الاستعمارية» معاً.. وفي رحم هذا التناقض ـ بين التنوير والنهضة.. والاستعمار ـ نشأ «فكر التنوير» العربي والإسلامي.

وربما تتمثل المشكلة الكبرى التي واجهت الأمة العربية ـ أولاً، والفكر العربي ـ ثانياً، في بروز التحديات الاستعمارية الغربية للمنطقة العربية، بهدف احتلالها واستغلالها، مع رغبة الامبراطورية العثمانية، في الوقت نفسه، في الحفاظ على احتلالها للأرض العربية ومواصلة استنزاف مواردها وثرواتها. وعبر هذا السياق من التحديات الاستعمارية، الغربية والعثمانية، أخذت التناقضات تشق طريقها إلى العقل العربي.

لقد تعرض العرب إلى «صدمة الحضارة» و«صدمة الاستعمار» في الوقت نفسه. ولذلك فإن الفكر العربي في تلمسه طريق الخلاص من التخلف وتحقيق «النهضة»، اتخذ محورين أساسيين: **أولهما** ـ يجد النهضة عبر محاكاة الغرب، والأخذ بحضارته (أي تقنياته وربما تفكيره)، **وثانيهما** ـ يجد النهضة عبر محاكاة الماضي السلفي (أي العودة إلى الإسلام والفكر الإسلامي). ومن الواضح مدى التناقض بين هذين المحورين ـ فضلاً عن «المحور الفرعي» الذي حاول «التوفيق» بينهما باستمرار ـ في تلمس طريق النهضة، وربما يدرك الباحث في الفكر العربي المعاصر استمرارية هذا التناقض حتى يومنا هذا. ومن هنا أهمية استعراض الأصول السياسية ـ الاجتماعية لتوجهات التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، التي تضع هذه «الاستمرارية» في إطارها الصحيح.

وفي توضيح ذلك، يمكن القول إن التهديد الأوروبي بلغ أعلى مراتب الخطر، بعد الحرب العالمية الأولى، حيث تحول إلى احتلال مباشر وتهديد متواصل لأسس الكيان وجوهر المعتقد. وتحت هذا الضغط الكاسح، ضغط قوات المنتصر وأفكاره وقيمه، انحل النسيج الاجتماعي والفكري لبلدان المنطقة العربية، حتى لقد شهدت المنطقة نوعاً من صراع الأضداد العنيف بين الوافد والموروث، كاد يصل إلى درجة

الانفصام على صعيد الفكر وفي حياة المجتمع، خصوصاً في الفترة بين عام ١٩٢٠ وعام ١٩٣٠. ويرجع ذلك الصراع إلى طبيعة الأزمة التي واجهتها المنطقة على مستويات الكيان والمعتقد، نتيجة الاستفاقة الحضارية الذاتية التي تبلورت بحثاً عن الهوية الضائعة، بعد أن نجح الغرب، مع نهاية الحرب العالمية الأولى، بفرض تسويته التاريخية على المنطقة، كما تتجسد في ظاهرة التجزئة، بتصفية كيانها العربي الإسلامي وتقسيمه إلى دويلات.

وبعد أن تتابع إخفاق «السلفية» في رد التحدي الغربي الكاسح، جاءت حركة الإصلاح التوفيقي، على يد الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي، لتمثل الأسلوب الآخر في التقليد الإسلامي لمجابهة التحدي، حيث اتضح أن التحدي الجديد، في جوهره، حضاري، وليس عسكرياً أو دينياً أو سياسياً. ولكن قوة التحدي الغربي، الحضاري والسياسي، كانت أعظم من أن تصمد في وجهها هذه المحاولة التوفيقية الجديدة التي حاولت بعد أزمان من التنافر والعداء الجمع بين الإسلام والغرب في صيغة تصالحية واحدة.

فمنذ الاحتلال الفرنسي للجزائر عام ١٨٣٠، إلى السيطرة البريطانية ـ الفرنسية الكاملة على الوطن العربي عام ١٩١٨ ـ ١٩١٩، إلى إلغاء الخلافة عام ١٩٢٤، استطاع الغرب تدريجياً أن يصفي الكيان العربي الإسلامي الموحد نهائياً ـ لأول مرة في التاريخ ـ وأن يحكم غالبية أقطاره حكماً مباشراً، وأن يفرض أسلوبه في الإدارة والتشريع، ومنهجه في التربية، ونمطه في الاقتصاد، وأن يلحق المنطقة بدورته الرأسمالية العالمية، مصدراً للمواد الخام، وسوقاً استهلاكية لمنتوجاته، وممراً استراتيجياً لطرق تجارته. وأصبحت مؤثراته الحضارية تبعاً لذلك تنفذ إلى المجتمعات العربية بقوة واندفاع من دون أن يكون لهذه المجتمعات حرية الاختيار أو الرفض في ظل شخصية جماعية مشتركة متماسكة. ومما زاد الموقف تعقيداً أن الجديد ذاته الذي أتت به أوروبا، لم يكن جديداً واحداً. فقد جاءت أوروبا إلى هذه المنطقة بكل صراعاتها وتناقضاتها وتراكم عصور حضارتها دفعة واحدة، وألقت بالعبء كله على عاتق «الجيل الليبرالي» الذي حاول الاضطلاع بمهمة التجديد، والذي أصابته الحيرة، أمام التناقضات الجديدة، إضافة إلى حيرته في مصارعته لقديمه وعناصره المتعددة. ولقد نتج من ذلك سوء استيعاب وهضم للمؤثرات الغربية، أدى إلى ارتباك واضطراب في تلك المجتمعات، واختل التوازن إلى حد كبير بين موروثها وجديدها.

ولقد تضاعفت حدة هذه الأزمة التي واجهتها الأمة العربية في مطلع نهضتها، بفعل ظاهرة التجزئة التي فرضت عليها، وما تلاها من مشكلات عميقة على مستويات الكيان والمعتقد. وتفصيل ذلك أن هذه التسوية التاريخية، التي ساهم الغرب في فرضها على الأمة العربية في الفترة بين عام ١٩٢٠ وعام ١٩٣٠، والمتمثلة في

«تجزئتها» داخل كيانات متعددة، ذات جذور إقليمية منفصلة تستند إلى فكرة «الوطن» المحدود، وتخضع للنفوذ الغربي، وتقتبس أنظمته السياسية في الحكم وسائر قيمه الفكرية والحضارية، وتخرج شيئاً فشيئاً على وحدة كيانها الحضاري الثقافي العام، هذه التسوية وإن خلقت أمراً واقعاً وقائماً لا يزال مستمراً في خطوطه العامة إلى اليوم، إلا أنها لم تتخذ صفة التشكل الطبيعي المستقر والنهائي لوجه هذه المنطقة. واتضح من توالي الشواهد التاريخية والفكرية بعيد عام ١٩٣٠ أن أسس تلك التسوية تعاني خللاً كبيراً، وان المنطقة العربية في جل أقطارها لم تجد فيها هويتها الحقيقية، وأنها تطمح إلى تحقيق ذاتها ضمن كيان مشترك جديد يكون لجذورها الحضارية التاريخية، بقدر ما يكون متفاعلاً مع حضارة الغرب، وإن تفاوتت الاجتهادات حول طبيعة الكيان الجديد، والجذور التي يستقي منها.

ولقد حال الغرب دون نشوء كيان جماعي بديل في المنطقة يتولى أمر النهضة الحضارية فيها بإرادتها واختيارها، عندما نقض وعوده بتأييد إقامة «المملكة العربية المتحدة» وحارب المحاولات الاتحادية التالية. كما لم يسمح بأي حركة للنهضة الجدية، من ناحيتي التصنيع والتحديث، في «الأوطان» الواقعة تحت سيطرته، على الرغم من تظاهره بحمل رسالة التحديث.

بل وتؤكد الشواهد المتاحة، وأيضاً الوثائق التي توافرت مؤخراً - في شأن موقف الغرب من محاولات النهضة القومية العربية الحديثة في مجالات الوحدة والتنمية والديمقراطية - أن الغرب يعارض «التقدم» العربي أساساً، حتى إذا ما اتخذ من الغرب ذاته نموذجاً لذلك التقدم، وأن الغرب مهتم أساساً بمصالحه الاقتصادية والسياسية والاستراتيجية المباشرة أكثر من اهتمامه برسالته الحضارية وقيمه الإنسانية في «الحرية والإخاء والمساواة». وشيئاً فشيئاً أخذ يتراءى لذلك «الجيل الليبرالي»، الذي تربى في ظل الحكم الأوروبي وتعلم في الجامعات الأوروبية ثم عاد إلى بلاده يدعو للقيم الأوروبية في السياسة والحضارة والحياة كلها، أنه كان مخدوعاً وأن للغرب وجهين متناقضين، وأن مؤثراته التي يجلبها للمستعمرات أغلبها مغلوط، أما تبشيره بثقافته وقيمه فلزعزعة تراث المنطقة العربية ولهدم كيانها الحضاري الموحد، أكثر منه نشراً مخلصاً للفكر الإنساني الحديث المتحرر.

ولهذا كله اضطربت عملية التحضير والتحديث في المنطقة العربية ولم تؤت ثماراً مؤكدة، وسببت من الارتباك والاختلال أكثر مما خلقته من الحيوية والتفتح. فلا هي أدت إلى ما يشبه النموذج الياباني في النهضة التقنية مع الحفاظ على الشخصية التقليدية، ولا هي أدت إلى ما يقرب من النموذج الصيني في الثورة الجذرية الشاملة واعتناق عقيدة جديدة باترة للقديم، ولا هي وصلت إلى مستوى النموذج الهندي في تحقيق حد أدنى من ملامح الدولة العصرية الديمقراطية مع محافظتها على تراثها الروحي

وطابعها التقليدي. ونلاحظ أن هذه الأمم الشرقية الكبرى الثلاث انطلقت من مبدأ «الوحدة القومية» أساساً ولم تدخل العصر مقسمة مجزأة، حيث يكاد يستحيل إنجاز تجربة تحديثية راسخة تجابه تحديات العصر ومستلزماته من واقع التقسيم والتجزئة. وإذا كان العرب، لعوامل داخلية ذاتية، مسؤولين إلى حد كبير عن ذلك، فإنه يجب عدم إغفال الموقف الغربي من هذه القضية. لقد وقف الغرب لأسباب استراتيجية مصيرية ضد أية وحدة عربية فاعلة سلفية كانت أو ليبرالية أو يسارية. فهذه قضية محورية تتفرع منها مسائل التحضير والتحديث والبناء الفكري، وهي تفسر لنا إلى حد لا يجوز إغفاله هذا الاختلال البنيوي في الاستيعاب والبناء الفكري لدى العرب، لأن هذه الخيارات الجوهرية تحتاج إلى كيان جماعي متسق الوجهة يقررها ويقدم عليها، ولا يمكن أن تنجزها كيانات متفرقة متنازعة الاتجاهات والنظم والمؤثرات.

وتعتبر حالة «طه حسين»، في هذا السياق، ذات دلالات بالغة الأهمية. فقد شهدت مصر انتفاضة شعبية ضخمة ضد الاحتلال البريطاني في عام ١٩٣٥ وتوصل حزب الأغلبية الشعبية (الوفد) مع القوة المحتلة في عام ١٩٣٦ إلى اتفاقية جديدة، كان مأمولاً أن تجعل العلاقة بين مصر وبريطانيا، علاقة بين ندين، بعد أن كانت بريطانيا تعترف لمصر باستقلال مشروط من جانب واحد بحسب تصريح ٢٨ شباط/ فبراير عام ١٩٢٢. وكان هذا التطور الذي جاء بعد عهد دكتاتورية اسماعيل صدقي، الممتد بين عامي ١٩٣٠ و١٩٣٥، نقطة فاصلة في التاريخ المصري الحديث. ولقد اعتبرت نقطة فاصلة بمعنيين متناقضين من وجهتي نظر جيلين متعاقبين.

اعتبر **الجيل الليبرالي** ذلك مكافأة لجهده نحو التحديث والاستقلال الديمقراطي. وكان كتاب طه حسين **مستقبل الثقافة في مصر** عام ١٩٣٨، أبرز صوت متفائل تجاه هذا التطور، حيث أعاد صياغة أفكاره التجديدية «التغريبية» في شكل منهجي منظم انصب حول مسألة التعليم، إلا أنه طرح بالوضوح ذاته المسألة الحضارية الكيانية برمتها، ولعله كان آخر صوت في الثقافة العربية يطرح الثقة بالحضارة الأوروبية، ويدعو إلى قبولها كاملة بمثل هذه الجرأة وهذا الانفتاح. ويمكن القول إن هذا الجيل الليبرالي الإصلاحي، المتطلع عبر المتوسط إلى أوروبا، هو الذي رأى في معاهدة ١٩٣٦ تقدماً وتصحيحاً لمسار العلاقة بين أوروبا ومصر.

أما **الجيل الآخر**، الذي عبرت عنه ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢، فسيرى فيها رأياً مناقضاً تماماً فقد: «كانت معاهدة سنة ١٩٣٦ التي عقدت بين مصر وبريطانيا، والتي اشتركت في توقيعها جبهة وطنية تضم كل الأحزاب السياسية العاملة في ذلك الوقت بمثابة صك الاستسلام للخديعة الكبرى التي وقعت فيها ثورة ١٩١٩، فقد كانت مقدمتها تنص على استقلال مصر، بينما صلبها في كل عبارة من عباراته يسلب هذا الاستقلال كل قيمة وكل معنى». وهذا الخطأ الكبير الذي وقع فيه جيل ثورة ١٩١٩

بعقد معاهدة ١٩٣٦ سبقه انحراف أكبر في وجهة السير والتطلع ـ من وجهة نظر ثورة ١٩٥٢ نفسها ـ ذلك «ان قيادات الثورة في ذلك الوقت لم تستطع أن تمد بصرها عبر سيناء وعجزت عن تحديد الشخصية المصرية. ولم تستطع أن تستشف من خلال التاريخ أنه ليس هناك صدام على الإطلاق بين الوطنية المصرية والقومية العربية». إذاً فهي الرجعة والمراجعة في رحلة البحث عن الانتماء والهوية، من التطلع عبر المتوسط، نحو الذات الأخرى الغربية المتفوقة ومحاولة التطابق معها في الهوية، إلى مد البصر عبر سيناء، نحو انتماء العروبة والإسلام، باتجاه إعادة اكتشاف الذات المتأصلة الراسخة. والأكثر من هذا أن طه حسين ذاته سيعود بعد عام ١٩٤٥ ليلقي في كتابه **المعذبون في الأرض** نظرة شديدة التشاؤم وغاضبة على مستقبل النظام «الليبرالي» القائم المتوجه صوب المتوسط غرباً. وتستكمل المفارقة عندما يعمد ذلك «النظام الليبرالي» إلى مصادرة الكتاب.

ولم يكن الجذب والتحرك وحيد الجانب، فإن أرض المشرق العربي التي بدأت مصر تتطلع إليها، كانت هي الأخرى تشهد أحداثاً فارقة ذات أهمية موازية تجعل من تبادل التأثير بين الجانبين عملية تفاعل متكامل.

ففي سوريا، قامت انتفاضة شعبية هائلة عام ١٩٣٦ ضد الاحتلال الفرنسي كانت أشد عنفاً من انتفاضة مصر في العام ذاته. وفي ذلك العام وافق رجال الكتلة الوطنية ـ المشابهة لحركة الوفد المصري ـ والمكونة من الزعماء التقليديين ذوي الوجه العصري على طمس خلافاتهم والاتحاد لمجابهة الفرنسيين، وكانت قمة مجهوداتهم هي المفاوضات مع الحكومة الفرنسية عام ١٩٣٦ من أجل إبرام معاهدة، ولكن البرلمان الفرنسي بعد تأجيلات لم يصادق على تلك المعاهدة. وانفجرت المظاهرات الشعبية التي حولت الشارع إلى جحيم.

وإذا كانت معاهدة ١٩٣٠ التي وقعها العراق مع بريطانيا، ثم دخوله عصبة الأمم مستقلاً (١٩٣٢)، قد رمزا إلى النجاح العراقي النسبي في تلك الفترة في الحقلين الداخلي والخارجي، وجعلاه مثلاً يحتذى من جانب مصر وسوريا في بحثهما عن وضع سياسي ودولي مماثل، وأكدا زعامته العربية، وصانا حدوده الشمالية (الموصل) من الخطر الذي داهم الاسكندرون، فإن هذه المكاسب، التي مثلت أقصى ما وصل إليه العرش الهاشمي وسياسة الزعماء التقليديين، لم تغير تغييراً يذكر من أسس البنية الاجتماعية في العراق القائمة على التعددية الطائفية والعرقية والعشائرية، ولم تحسن من وضع الأغلبية الفقيرة، بل إن العراق فاجأ الشرق العربي بأول انقلاب عسكري في تاريخ هذه المرحلة (انقلاب بكر صدقي)، وفي السنة الخصبة سياسياً ١٩٣٦، معطياً إشارة مبكرة للدور المتعاظم المقبل الذي ستقوم به «المؤسسة العسكرية» الناشئة في حياة المجتمعات العربية.

وإذا كان عام ١٩٣٦ قد شهد هذا الانعطاف في تاريخ كل من مصر وسوريا والعراق فإنه كان في فلسطين عام بداية النكبة والكارثة على صعيد وجودها الشعبي. ولن يكون عام ١٩٤٨ ـ الذي يعتبر عادة عام النكبة ـ إلا التاريخ الرسمي لقيام إسرائيل وهزيمة الحكومات العربية وجيوشها، أما فلسطين الشعبية المالكة لزمام أمرها فقد تم ضربها وحسم مصيرها في تلك الفترة المبكرة ١٩٣٦ ـ ١٩٣٩.

ولقد كان القلق العميق الناجم عما يتبلور في فلسطين من خطر ومن هزيمة قومية محققة في طليعة أسباب التحولات السياسية المتزامنة التي سبقت الإشارة إليها في أقطار الثقل العربي في منتصف الثلاثينيات. فقد أدركت الشعوب العربية بحدسها التاريخي مغزى التحدي المقبل ـ وهي تعاني عبء تحد قديم مقيم ـ فانعكس ترافق الخطرين واندماجهما في معسكر غربي متحالف مع الصهيونية، في مجموعة من ردود الفعل العنيفة المتتالية، من قبل أن تنزل الهزيمة السافرة الوجه بعد عقد من الزمن في ١٩٤٨.

إن ترافق هذه الانعطافات في أقطار الثقل العربي، بعد أن كان كل قطر عربي يعاني مشكلاته منفرداً خلال الفترة السابقة، يدل على أن تحولاً عميقاً واحداً كان ينغرس ويتجذر في المنطقة العربية المتقدمة بأكملها، لتستعيد وحدة تاريخها من جديد بعد أن تجزأت تجاربها التاريخية، منذ أواخر العصر العثماني مروراً بالعهد الاستعماري، وذلك نتيجة إخفاق التسوية التي فرضها الغرب ـ بأشكالها السياسية والثقافية وشبه الحضارية ـ في تلبية الحاجات والتطلعات الاجتماعية والروحية العميقة للمجتمعات العربية، التي عادت إلى البحث عن جذورها وهويتها الأصلية، بعد أن فرض عليها الغرب تغيير وجهها وقلبها في هزائم ـ مادية ومعنوية ـ متتالية منذ القرن الماضي.

وفي ضوء كل ما تقدم يمكن القول إن جذور الفترة المعاصرة تبدأ بتحولات عربية ـ إسلامية ذاتية عميقة منذ حوالى عام ١٩٣٠، عندما أخذت تتجمع مؤشرات الإحياء التوفيقي المستجد بين التراث والعصر، وذلك بعد أن تباعد التياران السلفي والعلماني، بين ١٩٢٠ و١٩٣٠، وكادا يؤديان بانشطارهما إلى تصدع خطير في بنيان الأمة وكيانها الحضاري، وفضلاً عن ذلك فإن هذا الإحياء الفكري التوفيقي في الثلاثينيات كان بمثابة التمهيد وحجر الأساس للاتجاهات القومية والاجتماعية الصاعدة في الخمسينيات، والتي حلت محل الاتجاهات الليبرالية السابقة ذات النمط الغربي أو المستغرب.

ومن ناحية أخرى، ينبغي التمييز بين نمطين من الخطاب العربي والإسلامي، حاول كل منهما أن يقدم استجابة محددة لظاهرتي «النهضة» و«الاستعمار»، وللموقف من الغرب إجمالاً.

الخطاب الأول يتمثل في الخطاب التقليدي التوفيقي، حيث يلاحظ ـ ابتداءً ـ أن

دعاة الإصلاح الأول كانوا يتعاملون مع الحضارة الغربية في مرحلة مختلفة عن المرحلة الحالية لتلك الحضارة، فرغم أن النموذج العلماني (الشامل) هو النموذج الأساسي في التشكيل الحضاري الغربي الحديث منذ بدايته، ورغم أن الحضارة الغربية الحديثة كانت قد اتضحت هويتها باعتبارها حضارة امبريالية شرسة، إلا أنها مع هذا كانت تحوي قدراً كبيراً من الثبات والإيمان بالقيم المطلقة على مستوى الرؤية، إن لم يكن أيضاً على مستوى الممارسة.

أما **الخطاب الثاني** فهو الخطاب النقدي الشامل الذي احتك بالحضارة الغربية في الستينيات وما بعد، حيث كانت الحضارة الغربية قد دخلت مرحلة الأزمة، وأدرك كثير من مفكريها أبعاد الطريق المسدود الذي دخلته منظومة الحداثة الغربية.

إن حملة الخطاب الجديد أدركوا من البداية الجوانب المظلمة للحضارة الغربية الحديثة التي أدخلت العالم في حربين غربيتين، يقال لهما «عالميتين» لأنهما جرتا العالم بأسره إلى حلبة الصراع وأتون الحرب، وتزايد إنتاج أسلحة الفتك والدمار حتى تبين للجميع أن هذه الحضارة «قادرة على بناء قبر يكفي لدفن العالم» ـ على حد قول غارودي. وتزايدت شراسة الدولة القومية المركزية وتمكنت من الوصول إلى الجميع والتحكم فيهم من خلال أجهزتها الأمنية والتربوية، وتزايد تغلغل الإعلام في الحياة الخاصة للبشر، وظهرت أزمة المعنى والأزمة المعرفية والأزمة البيئية، ولم يعد الاقتصاد الحر ناجحاً كما كان في الماضي، وفقدت التجربة الاشتراكية مصداقيتها وظهرت الاتجاهات الفكرية المعادية للإنسان مثل الفاشية والنازية والصهيونية والبنيوية، وهي اتجاهات وصلت إلى ذروتها في فكر ما بعد الحداثة.

ومع منتصف الستينيات تبلور الخطاب النقدي الغربي، فظهرت دراسات كثيرة في نقد فكر عصر التنوير في الغرب. فذهب ماركوز بحديثه عن الإنسان ذي البعد الواحد إلى أن ثمة خللاً بنيوياً في صميم الحضارة الغربية يتجاوز التقسيم التقليدي المتبع الذي يقسمها إلى حضارتين: واحدة اشتراكية والأخرى رأسمالية. وأعاد كثير من المؤرخين كتابة تاريخ الحضارة الغربية ليبينوا حجم جرائمها ضد شعوب آسيا وأفريقيا وحجم النهب الاستعماري. وظهر كذلك كثير من الدراسات التي توجه سهام النقد الجذري إلى نظريات التنمية. وكان لحركة اليسار الجديد إسهام مهم في هذا المضمار. ولذا فسواء على مستوى الممارسة أو على مستوى الفكر، لم يكن من الصعب على حملة الخطاب العربي والإسلامي الجديد من دارسي الحضارة الغربية أن يعرفوا مثالبها، كما لم يعد بوسعهم أن يمارسوا ذلك «الإعجاب» بها الذي مارسه كثير من أعضاء الجيل الأول، فالحضارة الغربية التي عرفوها وخبروها مختلفة في كثير من جوانبها عن تلك الحضارة الغربية التي عرفها وخبرها ودرسها جيل الرواد، وشتان ما بين الخبرتين.. وباختلاف نوع التحدي وحدته اختلفت الاستجابة.

لقد وجد المصلحون الأول جوانب إيجابية كثيرة في هذه الحضارة الغربية، بل إنهم انبهروا بها، وهذا ما عبر عنه الشيخ محمد عبده في عبارته الشهيرة: «لقد وجدت هناك مسلمين بلا إسلام، ووجدت هنا إسلاماً بلا مسلمين». ولذا كانت استجابة الجيل الأول للتحدي الغربي هي: «كيف يمكن أن نلحق بالغرب؟ وكيف يمكن أن ننقل تلك المنظومة الرائعة إلى حضارتنا مع الاحتفاظ بقيمنا وبشيء من هويتنا؟».

ولكن لو كانت خبرة الشيخ محمد عبده مع الحضارة الغربية مثل خبرتنا، لتردد كثيراً قبل أن يذهب إلى ما ذهب إليه، وقبل أن يطرح معالم مشروعه. ويصدق التصور نفسه على توجه الشيخ رفاعة الطهطاوي، حيث ان مسألة إعجابه بالحضارة الغربية معروفة لدى الجميع.

لقد شهدنا مقدرة هذه الحضارة الغربية وهي تتطور و«ترتقي» في الأداء بشكل مذهل، في مجال إنتاج القنابل والصواريخ والأسلحة الجرثومية والنووية التي تخصص لإنتاجها نسب مئوية عالية في ميزانيات الحكومات الغربية، حتى أصبحت صناعة أسلحة الفتك من أهم الصناعات في العالم.

ولذلك فإن حملة الخطاب الجديد لا يشعرون بالإعجاب نفسه تجاه الحداثة الغربية، بل إن خطابهم ينبع من نقد جذري لها، وهم في هذا لا يختلفون عن كثير من المفكرين والحركات السياسية في العالم الثالث والعالم الغربي في الوقت الحاضر، فالماركسية هي شكل من أشكال نقد الحداثة، والأدب الرومانسي ومسرح العبث هما جزء من هذا الاحتجاج الغربي على الطريق المسدود أمام الحضارة الغربية المعاصرة. وقد ظهرت أخيراً الأصولية الدينية كامتداد جماهيري لهذا الاتجاه الفكري. وفي العالم الثالث يعتبر الفكر القومي، في جوهره، محاولة لدخول عالم الحداثة من بوابات غير غربية، ودون فقدان الخصوصية، أي أنه ثمة إدراك ضمني مفاده أن الحداثة الغربية تنزع الخصوصية عن الإنسان وتفرغه من مضمونه الإنساني.

ومع هذا يمكن القول ان النقد العربي والإسلامي للحداثة يختلف عن أشكال نقد الحداثة في بقية العالم، إذ انه يدرك مدى ارتباط منظومة الحداثة الغربية بالامبريالية، ويدرك صعوبة فصل الواحد عن الآخر.. والامبريالية على أية حال كانت هي أول تجربة لنا مع الحداثة والاستعمار الاستيطاني الصهيوني هو آخرها.

إن كل ما تقدم بشأن قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، والأصول السياسية ـ الاجتماعية لها، يؤكد مدى أهمية موضوعها، وتأثيراته الجوهرية في الأمة العربية حاضراً ومستقبلاً. ولهذا الاعتبار عمد مركز دراسات الوحدة العربية، في إطار اهتمامه المركزي بالمشروع الحضاري النهضوي العربي، إلى إصدار هذا الكتاب، ضمن **سلسلة كتب المستقبل العربي**، مساهمة في إثراء الحوار الدائر على امتداد الوطن العربي من المحيط إلى الخليج، حول قضايا التنوير والنهضة، حيث تضم

دفتي الكتاب مجموعة من الدراسات حول الموضوع، نشرت في مجلة المركز **المستقبل العربي**، على مدار العقد الأخير وحده.

ويضم الكتاب ثلاثة أقسام أساسية: **أولها** ـ يبحث في فكر التنوير، وبالتالي يستعرض مفاهيم التنوير والحداثة والتجديد، كما تبلورت في الفكر الغربي الحديث، وكما يجري تداولها في الفكر العربي المعاصر. وفضلاً عن ذلك تنطوي دراسات ذلك القسم على وجهات نظر نقدية لهذه المفاهيم، سواء في أصولها الغربية أو في استخداماتها العربية. **وثانيها** ـ يستعيد النزعة التوفيقية بين «الغرب» و«الإسلام»، منذ بدأت العلاقات الحديثة بينهما عبر صدمة النهضة وصدمة الاستعمار معاً، وبالتالي يبحث في الأصالة والمعاصرة لتحديد الواقع والممكن، **وثالثها** ـ ينظر إلى المستقبل، ويبحث في تحدي الوسائل التي يمكن أن تقود نحو النهضة؛ كيف يمكن للمواطن الفرد أن يساهم في النهضة؟ وكيف يمكن للأمة كلها أن تتمكن من تعبئة كل قدراتها وإمكانياتها لتحقيق النهضة؟

والأمل كل الأمل أن يدور الحوار حول هذه القضايا الحيوية ويستمر بواسطة «الكلمات» وحدها.. لا يتعداها تحت أية ذريعة، لأن نزوع «الحوار» إلى «وسائل أخرى» ينزع عن الإنسان أخص الخصائص التي ميزه بها «الخالق» فوق سائر المخلوقات.. فيرتد ـ مختاراً ـ أسفل سافلين!

مركز دراسات الوحدة العربية

القسم الأول

في فكر التنوير

الفصل الأول

الفكر العربي المعاصر وإشكالية الحداثة(*)

بومدين بوزيد(**)

مقدمة

في الخطاب العربي المعاصر ينتعش بعض المفاهيم، وتساهم حتى السلطة في هذا الانتعاش. من هذه المفاهيم الديمقراطية، الحداثة، أو كما يفضل بعضهم استخدام لفظ «العصرنة». وغالباً ما يُستخدم هذا المفهوم كردّ فعل على خطاب ما يسمى «الدولة الإسلامية». وهكذا أضحى استخدام هذه المفاهيم ليس فقط للخروج من حالة التخلف وما يستتبعها، لكن لتفادي ما ستؤول إليه وضعيتنا مستقبلاً في حال قيام «دولة دينية». ومن هنا يشتد استنكار أصحاب خطاب هذه «الدولة الموعودة» استعمال مفهوم الحداثة أو العصرنة. أما مقابل لفظ الديمقراطية، فيكتفى بلفظ «الشورى» أو التركيب بينهما «الشوراقراطية».

إن استخدام المفاهيم بهذا التعارض التناحري هو الذي يفرّغها من محتواها الحقيقي، إذ يتخطّفها السياسي ويتم سحبها من ساحة المفكر ـ الثقافي، وتعود إليه مشحونة بتبسيطية مخلّة بأسسها النظرية، وبانفعالية سياسية سرعان ما يدخل السياسي بها المعترك الفكري والسياسي بالمضامين نفسها المعطاة لهذه المفاهيم ويُسهم في الغلو في تسييسها من دون أن يحلّلها أو ينقدها من موقعه كمثقف أو عالم. من هنا سيجد

(*) نشر في: **المستقبل العربي**، السنة ١٦، العدد ١٨٠ (شباط/ فبراير ١٩٩٤)، ص ٢١ ـ ٢٩، وهو في الأصل مداخلة قدّمت ضمن أعمال ملتقى «الفلسفة والمشروع الديمقراطي»، في معهد الفلسفة في جامعة وهران، من ٢٦ إلى ٢٨ نيسان/ ابريل ١٩٩٣.

(**) باحث عربي من الجزائر.

نفسه محكوماً بالآليات نفسها التي يفكر فيها من يعتقده في موقع السلطة أو في الضفة الأخرى كمناقض له.

لا تزال هيمنة السياسي قوية في وطننا العربي، وهذه الهيمنة تحجب عنّا مكامن عيوبنا النظرية وتجعلنا نزهو بأنفسنا ونركن إلى الاستسلام، كما تشوّش علاقتنا بفكر الآخر أو بتراثنا العربي ـ الإسلامي. إن هيمنة ما هو سياسي هي عامل من بين جملة عوامل أخرى تصنع نمطية في التفكير، من خصائصها الثنائيات التي تأسرنا وتوهمنا بالتعارض والتناقض، لكنها متحدة في ميكانيزمات التفكير التي تحكمها، وأيضاً في التلفيقية، التجميعية، التي تدّعي غالباً الوسطية.

كثيراً ما يتم التفكير انسياقاً وراء التقسيم المألوف بين سلطة حاكمة/شعب محكوم، أو بين الحكم/المعارضة، أو بين يسار/يمين، أو بين الجمهوريين/الإسلاميين. ويترتب على هذه الثنائيات الإقصاء والتخطيطات الإطلاقية المضرة بالتفكير والإبداع، وبالتالي سيكون من نتيجة الأسر هذا، من طرف آليات تسود خصوصاً في فترات الدوغمائية العقائدية والاتباعية العمياء، دوران التفكير حول نفسه واستنساخ آراء الآخر التراثي أو الغربي ـ وأحياناً بصورة مشوّهة ـ وهذا الاستنساخ والدوران حول الأفكار نفسها واستخدام مفاهيم مفرغة أو مشحونة بانفعالية سياسية، يحول دون الدخول في «حداثة فكرية» أو «وعي حداثي» يكتسب النقد والتفكيك لما هو مركب ومعطى بشكل جاهز.

النقد الحضاري يبدأ من نقد فكرنا السياسي الذي يأسر وعينا اليومي بفعل هيمنة السلطة والإعلام، وأيضاً يحتوي ما هو ثقافي. إن الخطاب السياسي في الوطن العربي يلتهم كل شيء حتى رأسمالنا الرمزي، بل هذا «الرأسمال الرمزي» هو الذي يلعب به ويتحول على يديه إلى قوّة قهرية أقوى من وسائله المادية.

هناك خطابات أخرى تتقاطع وتلتقي مع الخطاب السياسي عندنا في ميكانيزمات واحدة. والكشف عن هذه الميكانيزمات هو فضح أي خطاب يكرّس التبعية أو يحاول الهيمنة بمضمون لاحداثي. وهكذا لا يتم نقد العقل العربي ـ الإسلامي إلا انطلاقاً من نقد آلياته، لا الماضية وحسب، بل الحاضرة، من دون الاقتصار فقط على تيار فكري واحد أو نوع واحد من أنواع الخطاب. والعلوم الإنسانية في شكلها المتطور من نقدية «هابرماس» وتفكيكية «دريدا» وبنيوية «فوكو» هي الأقدر على تحليل طبيعة تفكيرنا الحاضر ونقد آلياته، طبعاً بتبيئتها واستلهام إبداعاتنا التي حصلت في ثقافتنا العربية ـ الإسلامية. فالبدء بنقد خطابنا السياسي يقتضي حضور ثلاثة حقول معرفية إنسانية تعمل على هدم البنى الفكرية المتكلّسة وفضح من يخاف الفضح ويسعى نحو التستر، أي عدم إظهار ما هو مختف، وفي اختفائه يمارس عنفه وقوّته في البقاء وأسر وعينا السياسي والفكري. هذه الحقول المعرفية هي: الفلسفة السياسية، وعلم

الاجتماع السياسي، والانثروبولوجيا السياسية. وللأسف هذه الحقول المعرفية تستطيع أن تقول إنها غائبة تماماً تدريساً وبحثاً بحكم وضعية العلوم الإنسانية في الوطن العربي، وبحكم أيضاً خطورة هذه الحقول المعرفية الثلاثة على السلطة.

أولاً: الوهم بالاختلاف

إن التقسيم على أساس الاختلاف بين من هو قابض على السلطة، وبين المعارض إياها، أو بين الاتجاهات الفكرية والسياسية، قد يكون عائقاً معرفياً حقيقياً يحجب عنا منطق الاتحاد الذي بكشفه نستطيع تفكيك بنيته ومعرفة تهافته وردّ كثير من الوهم والبلبلة في المفاهيم إلى آلياته الواحدة. إذاً العادة في تصنيف الاتجاهات النظرية والسياسية أو الفصل بين السلطة والمعارضة ـ وإن كان هذا التصنيف طبعاً ضرورياً ـ هذه العادة تتحول بحكم الاستعمال والبقاء إلى عائق منهجي ومعرفي ذهني يوهم المختلف أنه مختلف عن الآخر، في حين أن كلاهما محكوم بالمنطق نفسه ويخضع للآليات نفسها.

إن مناقشة مسألة الديمقراطية والحداثة تقتضي مناقشة القضايا المنهجية في التفكير ونقدها، للكشف أساساً على منطق ما هو متحد ويوهم بالاختلاف، منطق ينشط بالميكانيزمات نفسها وإن اختلفت المفاهيم والتسميات والأفكار.

يمكن هنا الاستشهاد بأن أكثر اللحظات التاريخية في تاريخ الفكر البشري تطوراً وإبداعاً، اللحظات التغييرية الحداثية، هي اللحظات التي يتم فيها الكشف عن منطق خاطئ مضلل، وإبداع منطق جديد. في الفلسفة سنجد نقدية كانت التحليلية، ومثالية هيغل الكلية، ومادية ماركس الجدلية، وظواهرية هوسرل التأويلية، وبنيوية فوكو التفكيكية. هؤلاء ينتظمون في تاريخ الحداثة الأوروبية. وقد انعكست الحداثة في ثلاثة حقول حدّدها هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١)، هي: الحقل العلمي، والحقل الأخلاقي والحقل الفنّي. أما فكر «ما بعد الحداثة»، فقد حدّده الكاتب المصري الأمريكي إيهاب حسن في الصفات التالية:

١ ـ فكر يرفض الشمولية التي مثلُها الأكبر هيغل والنظريات الكلية في التاريخ والعلوم الاجتماعية، مركزاً على الجزئيات والهوامش المحدودة والمحلية.

٢ ـ ينبذ اليقين المعرفي برفض المنطق التقليدي القائم على تطابق الدال والمدلول، أي تطابق الأشياء والكلمات.

٣ ـ يلحّ على إسقاط نظام السلطة الفكرية ـ في المجتمع، في الجامعة، في الأدب والفن، في العلوم الاجتماعية والإنسانية ـ والإطاحة بمشروعية القيم المفروضة من فوق في الأنظمة والمؤسسات الاجتماعية كافة.

وهكذا تتحرر المعرفة من نظامها التمويهي، وتفكك لغة السلطة، لغة الشهوة، لغة النفاق[١].

هكذا الفكر الأوروبي ـ الأمريكي يبلغ أوجه إلى «ما بعد الحداثة»، أما نحن فلا زلنا نتحدث عن «الحداثة» بمفهومها التنويري، المرتبطة بفكرة التقدم فقط. وحتى التقدم هنا لا يأخذ معناه التغييري النقدي، ولكن معناه الاقتصادي ـ الإنتاجي البحت، وأحياناً المظهري، وهو تقدم بائس، وحداثة مشوهة.

هذا في حين أن هناك من يرى في الحداثة الاغتراب والمروق من أصالتنا، وقد تحولت في السنوات الأخيرة إلى «ايديولوجيا»، كما كانت الاشتراكية، والليبرالية[٢] حين تأبدت أنظمة بها. وعندما يستحوذ السياسيون أو الايديولوجيون على مفهوم أو فكرة أو نظام معرفي ما، فإنه «يتأدلج» ويُمسخ، ويمارس به عنفٌ ما. إنه يصبح ضمن نسيج وسائل ضغط للسلطة. نحن لا ننفي رغبة التقدم عند السلطة الحاكمة أو مختلف الاتجاهات السياسية والفكرية، لكن رغبة التقدم قد لا توصل إلى تقدم ـ حداثة بحكم المنطق الذي يفكر به هذا أو ذاك أو بحكم عوامل أخرى، فرغبة التقدم وحدها غير كافية.

البداية الحقيقية لكل حداثة ـ إذ الحداثة حداثات ـ هي تفكيك أسس مناهج تفكيرنا والكشف عن العوائق الإبستمولوجية التي تحجب عنا عيوبنا المنهجية والنظرية. فالمجتمعات التي كان ينتصب فيها «الإلحاد العلمي» عقيدةً للدولة، كانت تنضح بالتدين من جميع مساماتها، وهكذا كانت تعتقد أنها علمية ـ ضد الفكر الثيولوجي، لكنها كانت في الوقت نفسه ثيولوجية في تفكيرها، ولم يكشف عن هذا المنطق وعمل آلياته إلا من كانت تسمّيهم الدوائر الماركسية الرسمية بالماركسيين المنحرفين. يقول أحد هؤلاء: «حجبت السياسة عني مدة طويلة ما هو سياسي»، واستطاع أن يقيم اللحمة القائمة بين ما هو ديني وما هو مقدس، وتوصّل في إحدى نتائجه إلى أن بنى السلوك السياسي «لا يغيرها تغييراً جذرياً تبدل نهج الإنتاج، وبأنها مستقلة عن درجة نمو القوى المنتجة. وتفرض هذه البنى على المجتمعات رغماً عنها، وعند الاقتضاء «ضدها»، لا بوصفها استبهامات بل طرق سلوك. والاختبار «الاشتراكي» على الرغم من إيجازه التاريخي، مقنع في هذا الصدد. وقد حققت «الاشتراكية الموجودة في الواقع» عند تطبيقها جميع ما كانت نظريتها تحظّره عليها، بل حتى ما كانت تفترض أنه مستحيل. وعادت تسوّق إلى كل مكان وفي كل حين، وإن على درجات متفاوتة،

---

(١) هشام شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ٩٤.

(٢) «الحداثة» أو «العصرنة» تتحول إلى خطاب في يد السلطة، وبه تبرر سياستها وقمعها، طبعاً بسلوكات الإحداثية.

أشكال الوجود الاجتماعي الدينية التي كان مفروضاً أن تكون علاقات الإنتاج الجديدة قد استبعدت تكرُّرها»[٣]. من هنا استطاع أن يبرهن على وجود قوة غير خاضعة للمراقبة، قوة لاعقلانية في الظاهر تبطل قواعد المنطق، وهي قوّة تستعصي نتائجها على خطط الأفراد وإرادتهم القاطعة، بسبب عائق الدراسات التقليدية للمؤسسات السياسية.

في فكرنا العربي المعاصر هناك جهود نظرية لنقد آليات التفكير، منها جهود محمد عابد الجابري، ومحمد أركون. **الأول** بنقده أبنية العقل العربي «البرهاني، البياني، العرفاني»، مستخدماً خطواته المنهجية الثلاث:

١ ـ **المعالجة البنيوية**: دراسة النصوص كما هي ـ ككل تتحكم فيه ثوابت ويغتني بالتغيرات التي تجري عليه حول محور واحد، حول إشكالية واضحة ـ واستخلاص معنى النص من ذات النص.

٢ ـ **التحليل التاريخي**: ربط فكر صاحب النص بمجاله التاريخي ـ بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية ـ ما قاله النص وما سكت عنه.

٣ ـ **الطرح الايديولوجي**: أي الكشف عن الوظيفة الايديولوجية الاجتماعية السياسية التي أدّاها الفكر المعني أو كان يطمح إلى أدائها داخل الحقل المعرفي العام الذي ينتمي إليه، لجعله معاصراً لنا لإعادة التاريخية إليه[٤].

أمّا **الثاني** فيحاول استثمار العلوم الإنسانية المعاصرة في دراسة العقل الإسلامي ونقده، متخذاً من القرآن وتجربة المدينة نقطة انطلاق، مركّزاً على دور المخيال الاجتماعي (Imaginaire Social)، في تشكيل الوعي الإسلامي، وهو يرى أن الاورثوذكسية التي تشكلت في ثقافتنا العربية الإسلامية تحول دون فتح الأضابير التاريخية وتجديد الفكر بشكل جذري، ومن هنا يسعى إلى تفكيكها[٥].

هذان المفكران كلاهما متفق على أن وعينا الحالي محكوم بوعي تراثي لاحداثي، وآلية هذا الوعي هي التي تحول دون إبداع فكري حقيقي. لكن هل هذا العامل وحده كافٍ، بمعنى هل نقد العقل العربي ـ الإسلامي بإرجاعه فقط إلى تشكيلاته التراثية هو

---

(٣) ريجيس دوبريه، **نقد العقل السياسي**، ترجمة عفيف دمشقية (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٥)، ص ٥٤.

(٤) محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٢٥.

(٥) يمكن العودة إلى كتاب: محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦)، أو مؤلفاته الأخرى التي يتكرر فيها الحديث عن منهجيته في تناول التراث.

الذي يمنحنا وعياً حديثاً جديداً؟ إن متابعة التفكير العربي اليوم، حتى من خلال وعيه اليومي، تُعد ضرورية لتجاوز القيود التي يأسرنا بها تراثنا، وتجاوز وعينا الحالي المتكلّس. وهذه المتابعة تقتضي فعلاً، كما يرى كثير من مفكرينا اليوم، استثمار آخر تطورات العلوم الإنسانية، وتفكيك بنية وعينا، هذا التفكيك الذي سيقضي على الترسيمات التي توضع عادة بين من في السلطة ومن في المعارضة، أو بين الاتجاهات الديمقراطية ـ الحداثية والاتجاهات الإسلامية، إذ ان هناك منطقاً واحداً يحكم هؤلاء مهما اختلفوا وتباينوا، منطق ينشط بميكانيزمات واحدة، ويوهم كل طرف بأنه مباين للآخر، وهذا الوهم هو الذي يمنعه من نقد نفسه من يقظته إلى منهجيته في التفكير.

كثير من الماركسيين لم يجدوا أنفسهم بعد الهزات التي أصابت معظم الدول الاشتراكية، أنهم يفكرون إلا بمنطق الذين كانوا يتهمونهم بالتخلف والظلامية، كما أن منطق المعارضين للسلطة قد لا يختلف عن هذه الأخيرة، فالسلطة ليست فقط السلطة الحاكمة بمؤسساتها، إنها قائمة في كل خطاب تقوم به حتى ولو كان يصدر عن خارج السلطة، والتاريخ ليس إلا السلطة ذاتها. من هنا اتجهت الدراسات الألسنية ـ الفلسفية إلى اللغة لأنها تنطوي على علاقة استلاب قاهر، وتحتوي على التوجيه والسيطرة، فمجالها واسع وبها تمارس السلطةُ قهرها وعنفها[٦].

إن تفكير السلطة يتقاطع ليلتقي مع السلطة المعارضة ـ الخارجة عنها ـ ويختلف ليتّحد. فكلاهما يؤيّد الآخر فكراً وممارسة وقوة في التسلط. إذاً كلاهما ينتج الآخر، فالاختلاف الحقيقي لا يكون إلا على مستوى آليات التفكير في العمق ـ الجوهر. يمكن أن نعطي مثالاً ـ قد يكون صحيحاً: أليس بعض الأنظمة العربية، بمنطق سياسته وتفكيره، هو الذي أنتج نفسه عبر نقيضه ـ ما يتوهم نقيضه ـ الحركات الإسلامية؟ فمنطق الحزب الواحد الذي ساد دولاً عربية يلتقي، بالآليات نفسها، مع منطق الحركات الإسلامية (آلية شرعية الماضي مثلاً).

حقيقة الاختلاف والتغاير ليست هي ما يتوهم من اختلاف في الفكرة أو المفهوم. لكن الاختلاف في منهجية التفكير، في آلياته، والسعي نحو وعي نقدي حضاري ـ اختلافي، شرط أساسي للحداثة وممارسة الديمقراطية.

ثانياً: آليات وحدة ما هو مختلف

يبدو أن فكرنا العربي المعاصر أصبح مغرماً بالتصنيفات فقط. وبرغم أن التصنيف خطوة أساسية في بناء الحادثة العلمية، إلا أنه مع استعماله بكثرة وإعطائه أولوية، سيقيّد التفكير ويؤطّره ويحول دون كشف عوائق التفكير النقدي ـ الحداثي.

---

(٦) Roland Barthes, *Leçon* (Paris: Seuil, 1978), p. 7.

وهو تصنيف سياسي بالدرجة الأولى نتيجة هيمنة ما هو سياسي التي تمّ الحديث عنها من قبل.

هذا التصنيف للمقابلات المضادة، «الأزواج أو الثنائيات التناحرية»، يوهم بالاختلاف ويُغطي نقاط الالتقاء التي غالباً ما تكون عوائق منهجية في ممارسة التفكير. إن الحديث عن الديمقراطية في الوطن العربي لا يكتمل إلا بالحديث عن الحداثة، لأن الديمقراطية هي نتاج تاريخ الحداثة في أوروبا، بل هي تجلٍ من تجلياتها. ولذلك سيكون السؤال التالي ضرورياً: هل ينبغي أن نتحدث (نتعصرن) قبل أن نكون ديمقراطيين، أم نحقق الديمقراطية كطريق للحداثة؟

أيهما ينبغي تحقيقه؟ إنّ معاناة الديمقراطية، وعدم ولادتها في بعض البلدان العربية، قد يرجعهما بعضهم إلى سيادة النمط التقليدي في التفكير أو في الأشكال الاجتماعية. ومن هنا كيف يمكن تحقيق الديمقراطية على أرضية تقليدية ـ قبلية في حين انتعشت في أوروبا في مناخ حداثي وعلى أرضية اقتصادية ـ ليبرالية متجاوزة كلياً النمط التقليدي؟ وهذا معناه أنه لا يمكن الوصول إلى الديمقراطية إلا بعد تحديث البنية الاجتماعية ـ الفكرية في وطننا العربي ـ طبعاً الديمقراطية بمفهومها المعاصر على أنها منهج وليست عقيدة، وممارسة دستورية. فهي لا تدعي أنها شريعة بديلة من غيرها من الشرائع، ولا هي تطمع في أن تكون عقيدة منافسة لغيرها من العقائد السياسية الشاملة[٧].

لكن ينبغي الحذر من أن يتحول الحديث عن الحداثة ـ والعصرنة ـ إلى صيغة تبريرية تستخدمها السلطة لتأجيل الديمقراطية، كما عشنا في السابق تحت تبرير تأجيلي يرى أن تحقيق الديمقراطية الاجتماعية أولى من تحقيق الديمقراطية السياسية، فلا حُققت الأولى ولا الثانية، ووصلنا إلى ما نحن عليه، فلم نعد «إلا بخفَّي حُنين».

إن إشكالية الحداثة ترتبط بالديمقراطية ومعالجة قضايا الهوية والوحدة العربية. إنّها قضايا مرتبطة متشابكة لا يمكن عزل إحداها عن البقية أو تأجيل بعضها، والمثقف العربي له إمكانية المساهمة الفعّالة في تحقيق هذه القضايا، وبدايته هي مواجهة تفكيره وتفكيكه. فنقد الفكر هو بداية كل حداثة، ولا يمكن أن يتم نقد أي فكر إلا بكشف عوائقه المنهجية، وتحليل وسائله المفهومية. سأحاول أن أتلمس عناصر مشتركة بين من يُتوهم أنهم يختلفون، وهي عناصر تجعلم يلتقون ويكرسون نمطية واحدة في التفكير مستنسخة. تتمثل هذه العناصر المشتركة في النقاط التالية:

---

(٧) علي خليفة الكواري، «مفهوم الديمقراطية المعاصرة: قراءة أولية في خصائص الديمقراطية،» **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٦٨ (شباط/فبراير ١٩٩٣)، ص ٢٢ ـ ٤٧.

١ ـ الصراع حول امتلاك المقدس

المقدس هو أحد أبعاد الحقل السياسي[٨]، يحضر بقوّة في فترات تاريخية وقد يكون مجيّشاً وصانعاً وحضوره محكوم بعوامل معينة، وهو اليوم يحضر حتى في الدول الأكثر حداثة وتقدماً؛ إنه عالم من الرموز والسيميائيات الذي يتشكّل بفعل المخيَّلة الاجتماعية، وينتعش من خلال جدل الحضور والغياب، ففي غيابه حضوره. وما دام يعتبر أحد أبعاد الحقل السياسي، بل إن السياسي اليوم في الوطن العربي محكوم أصلاً بالمقدس المتوارث أو يصنع مقدسه، لذلك سوف نجد أن التفكير السياسي العربي مبطّن بالمقدس، بل يشكل لاوعيه؛ وما دامت الحركات الإسلامية في الوطن العربي تعيد تشكيل المقدس وتقحمه في الصراعية الدنيوية، فإن المقدس، أو المقدسات، سيصبح أكثر المجالات التي يقع حولها الصراع، فالصراع حول امتلاكه هو في أساسه صراع حول امتلاك السلطة. وستصير السلطة والمقدس شيئاً واحداً: «فدرجات الوعي التاريخي مترابطة مع أشكال تمركز السلطة السياسية ومداه. ففي المجتمعات المجزأة، غالباً ما يكون المحافظون على المعرفة المتعلقة بالماضي هم وحدهم أصحاب السلطة»[٩].

إن السلطة العربية، منذ سنوات الاستقلال، وقعت في المزايدة في ما يتعلق بالدين مع الحركات الإسلامية، وهذا ما قوّى النزاع حوله، ونشط التأويل السياسي للنص القرآني. واستخدام «المقدس» تمّ من طرف النظام قبل المعارضة، ففي الوقت الذي كانت تُنتزع آيات قرآنية كريمة أو أحاديث نبوية شريفة من سياقها العام وتعطى لها تأويلات اشتراكية، كانت في نظام آخر آيات أخرى تعطى لها تأويلات ليبرالية. ولإسقاط التأويلات السابقة قامت تأويلات معارضة، وهي تتم بالآليات نفسها. وهذه الممارسة في قراءة المقدس هي التي تقوّيه أكثر، بل قد تنتزع ثوب قدسيته من كثرة المبالغة في دنيويته. هكذا تتقيد حركة العقل العربي، وتنحصر في التأويل المغلق لا المفتوح الذي يبقى سجيناً للنص، ويزداد الخوف من الاستعانة بالعلوم الإنسانية لقراءة «المقدس» ودراسته دراسة علمية.

ليس المقصود بالمقدس الدين فقط، لكن كل ما توارث وتقدس بفعل احتوائه من طرف السلطة، أو صار جزءاً من الاحتفالية الروحية لدى الشعوب. يمكن هنا أن نتحدث، مثلاً، عن «الثورة» التحريرية[١٠]، فكلٌّ يدعي الانتساب إليها والإخلاص

---

(٨) Georges Balandier, *Anthropologie politique*..., le sociologue; 12 (Paris: Presses universitaires de France, 1967), p. 60.

(٩) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(١٠) في الصراع الإيديولوجي بالجزائر مثلاً، ينشط التفسير الامتلاكي للثورة التحريرية بالحجم نفسه الذي يقع فيه الصراع حول الدين وفهمه، وهكذا يضاف مقدس آخر في المخيلة الشعبية، وتصبح الحرب التحريرية سنداً لشرعية الحكم.

لمبادئها، ويقع النزاع حولها كما يقع حول «الآية القرآنية». وهذه الثورة التي صارت مقدساً تعاد بطقوس رمزية باستمرار، والقصد من ذلك طبعاً تقوية سلطة تعيش بالمقدس وتخلد به. ويمكن أن نعطي مثالاً على هذا من خلال طقس «إعادة دفن الشهداء»: إن هذا الطقس بجميع رموزه وإشاراته يمثل، من جهة، تجديد العلاقة مع الميت؛ إنها طقوس عبادة الموتى التي نجدها عند شعوب أخرى بكيفية تختلف. فالقصد منها ليس فقط تخصيص مقابر لشهداء استشهدوا منذ أكثر من ثلاثين سنة، بل إفهام الآخر شرعية الميراث الذي يعطي شرعية الحكم، إنه ميراث يتم تأويله بآلية تأويل الميراث الديني ـ النصّي نفسها. إن مراسم «إعادة دفن الشهداء» هي «طريقة تجديد أيضاً بمقدار ما يُنظر إلى الموت من منظار الفوضى والعار. فهي تتم من خلال الذين يؤدونها عن العلاقات الاجتماعية الأساسية. وتقيم صلة قوية بالمقدس، إنها تفضي في نهاية المأتم إلى تطهير وتحالف جديد مع جماعة الأسلاف»[١١].

٢ ـ خطاب الثنائيات والتلفيقية

إننا مغرمون بالأزواج (الثنائيات)، وحينما تتعبنا أو نعجز عن المخرج من مأزق الزوج نلجأ إلى التلفيقية (Syncrétisme)، وهذا ليس معناه أن نلغي التفكير ضمن الأزواج، فالزوج له حضوره حتى في الممارسة العلمية التجريبية. وحتى الفلسفات الكبرى كانت تحكمها الثنائيات، والفلسفة الحديثة الديكارتية كان مبدأها: الذات/ الوجود، والفلسفة الماركسية: المثالية/ المادية، والفكر العربي ـ الإسلامي تأطر وتطور ضمن جملة من الأزواج: اللفظ/ المعنى، الظاهر/ الباطن، العقل/ النقل. لكن هذه الأزواج كانت مفتوحة، وهي تنويعات زوجية لإشكاليات حضارية وحركية نظرية وعلمية اجتهادية تطورية.

إن خطابنا يرزح تحت ثنائيات مفقرة، وحتى عندما يراد الخروج منها أو ترضية الأطراف المتناقضة، يُنتهى إلى تلفيقية مبسَّطة ـ كما قلت ـ لا تغني ولا تسمن من جوع. إنها وسطية وهمية شبّهها أحد الكتّاب العرب بـ «النخلة العربية» التي تسمح بتجاور الشيئين وأحياناً الضدين، «إن رأسها في الشمس وأقدامها في الماء»[١٢].

هناك مجموعة من الأزواج، قد يطفو أحدها على السطح وينال قسطاً واسعاً من المناقشة في فترة زمنية محدّدة، ثم يضمر أو يختفي، وقد يعود إلى البروز ثانية. هذه المجموعة من الثنائيات ـ الأضداد لا تكون لها القوّة نفسها في التأثير في الرأي العام

(١١) Balandier, Ibid., p. 54.

(١٢) أورد هذا التشبيه، محمود أمين العالم، **الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٦)، ص ٢٩٠.

أو في سجاليات الصحفيين والمثقفين. ترى ما هي عوامل بروز هذا الزوج دون الآخر؟ إلى أي مدى تكون هذه الأزواج إشكاليات حقيقية لمرحلة تاريخية بكل جوانبها، وللحظة سياسية ما؟ هل هي فقط تنويعات وإفرازات لقضايا أخرى أكبر منها؟ أم هي خطأ في المعالجة النظرية ووهم يغذي التكرارية والبقاء في حلقة مفرغة وعدم مراوحتنا مكاننا وكأنه قدر محتوم؟ وإذا كان لا هذا ولا ذاك، فهل هي سمة تطبع عقليتنا العربية؟

الأزواج، كظاهرة، عرفها الفكر السياسي والنظري (الفلسفي)، وحتى الطبيعة تعرفها كجوهر لوجودها ـ كما ذكرت سابقاً. ولكن قد نجدها أحياناً تتحول إلى تخطيطات مقاسية يُحشر ضمنها المثقفون والاجتهادات، وبالتالي يفقَّر الخطاب السياسي أو الفكري، فيسقط في التكرارية والدوغما والإقصاء للمخالف، وهكذا تكون الأزواج في هذه الحالة جامدة ساكنة. إنها تسود في فترات سيادة اليقين الفكري، اللاهوتي مثلاً، أو في فترات سيادة الخطاب السياسي وتغلّبه على الخطابات الأخرى. وكثيراً ما ينتعش «اليقين» في فترات سيادة الايديولوجيا والعقائد الشمولية.

إن جمود «الزوج» و«تأدلجه» وممارسته هيمنةً من نوع خاص على التفكير، تخلق الاتّباعية وتقديس النموذج. وقد يحضر الزوج مكثفاً متنوعاً في مرحلة تاريخية معينة، لكن تكثره وتكثّفه ليسا من جهة إبداعه وحركيته التطورية، بل من جهة كميته وتناحره الصراعي غير الجدلي. وهو تكثّر وتكثّف تحكمه آلية واحدة معيقة للإبداع، آلية المقاسات السهلة للآراء السياسية والفكرية أو تأويل تبسيطي لنموذج ما، من الماضي أو الحاضر أو بهدف إلغاء الآخر وإقصائه. إنها آلية تناحرية تخلقها ايديولوجية الزوج والتصنيف، وتجاوُزها لا يكون إلا بالإبداع والتحرر من هيمنة الآليات الذهنية التقليدية التي تكرست في وطننا العربي بفعل المدرسة والإعلام والخطاب السياسي الشمولي.

وهكذا بدل الأزواج الساكنة، تُكوِّن الأزواج المفتوحة القائمة على أسس علمية وتتخلص من ايديولوجية الشمولية وتضع حدوداً بين المستوى الاجتماعي ـ الاقتصادي، والمستوى الثقافي ـ العلمي، وخصوصية كل مستوى نرغب في الحديث عنه.

٣ ـ هيمنة النموذج

هل من الممكن التخلي عن نموذج ما، في التفكير والمناقشة؟ إن النموذج يحضر دوماً، سواء عند حديثنا عن الديمقراطية، أو طبيعة الحكم أو الحداثة؛ إنّه المرجعية التي يستند إليها أي تفكير. حتى الفكر الأوروبي، خلال عهد نهضته وتنويره، كان

نموذج العهد اليوناني حاضراً فيه. إذاً النموذج يحضر بقوة، ولكن متى يكون معوقاً للتفكير الخلاّق؟ أي متى يصبح عاملاً مسهماً في الاستنساخ والفقر الفكري والسقوط في الاتباعية؟

اليوم في خطابنا العربي المعاصر، وبعد سقوط التجربة الاشتراكية السوفياتية، بقي نموذجان: التجربة الليبرالية القائمة، وتجربة دولة المدينة الإسلامية. فهناك صراع حول نموذج الحداثة المرتبط أساساً بالليبرالية، ونموذج الدولة الإسلامية المرتبط بتجربة المدينة. والنموذج هنا يصير مركزية يتوجه نحوها التفكير، طبعاً في الوقت الذي اهتزت فيه العلوم الإنسانية في أوروبا بفعل محاولات هدم المركزية من طرف مفكرين كبار مثل جورج بالانديه وميشال فوكو وهابرماس. لم يعد الآن لايديولوجية المركزية الأوروبية حضور قوي في أدبيات هؤلاء مثلما ساد سابقاً، باعتبار أن المركزية ترتبط أساساً بمرحلة استعمارية شوفينية تجعل التفكير يلغي الآخر ويبقى سجين طروحات التفوق.

غير أن عقلنا العربي المعاصر لا يستطيع التفكير إلا ضمن نموذج محدد يمركز نفسه في ما أصبح متجاوزاً، ويشلّ قدرته بالعوائق التي تتكون بفعل طبيعة تفكيره، وأيضاً بفعل هيمنة السياسي المغرم بالنموذجية.

تمثّل هيمنة النموذج إعاقة حقيقية نحو الانتقال إلى التفكير الحداثي، وتتشكل أيضاً لاشعورياً، وهنا يكون تأثيرها أقوى. وهذا ما يفسّر لنا الانتقال مباشرة وبشكل مفاجئ عند بعض الماركسيين، بعد سقوط التجربة السوفياتية، إلى نموذج الليبرالية الأوروبية، ومنهم طبعاً من ينتكس ويعود وبشكل مبالغ فيه إلى «تجربة المدينة».

من يتمسكون بالحداثة الأوروبية الليبرالية بمبالغة كبيرة، وبتهويل، وكأنها المخرج الوحيد ـ طبعاً الحداثة كما يتصورونها في مسألة الفصل المطلق بين الدين والسياسة ـ ينسون تجربة تركيا، مثلاً. «فمن الممتع والمهم هنا أن نعود إلى دور الوظيفة الرمزية وأهمية هذا الدور في تأسيس نظام معنوي وسيميائي جديد، يشتق منه النظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي الجديد. لقد كرست ثورة أتاتورك انتصار العقل الوضعي التاريخوي المنبثق جذرياً عن الوعي الأسطوري الذي لا يزال يهيمن على الأغلبية العظمى من المؤمنين ورجال الدين والأميين في تركيا وغيرها من البلدان الإسلامية. وعندئذٍ نجد أن القطيعة الايديولوجية الحاصلة بين القادة الثوريين من جهة، وبين الجماهير الذين يطمحون إلى تحريرها من جهة أخرى، تصيب حتى «الرأسمال الرمزي» المؤبد على مدّ العصور من قبل التراث الحي، وعندئذٍ تتحول الرموز إلى مجرد إشارات أو لافتات يتعرف على أنفسهم من خلالها مباشرة كل من المتحدثين والمحافظين. تركيا اليوم تتداخل فيها العوامل الماضوية الإسلامية بشكل أكثر

ثقلاً وضخامة من أيّ يوم مضى، مع عوامل التحديث واستعداد البلاد «للتأورب» والدخول في الحداثة»[١٣].

إنّ التفكير المحكوم بـ «النموذج» يستنفد طاقته في الدفاع عن نموذجه، ويبقى الصراع بين نموذجين أو أكثر صراع الاتباعية لا الإبداعية. فما يحكم منطق هؤلاء يحكم منطق أولئك.

تتحول هيمنة النموذج إلى عائق، مكرّسة لآليات منمّطة حينما يتم نسخها والاحتماء بها مع نقص نفسي (سيكولوجي) بانعدام إمكانية إبداع ما، يحاكيه. وهكذا يتم إلغاء التاريخية تماماً ويستمر العقل المأسور بالنموذج في الوهم بالقدرة على التقدم. إن الذين يفكرون في حداثة مستنسخة هم أيضاً يتحولون تدريجياً إلى لاهوتيين كأولئك الذين يتهمونهم، كلاهما يؤسطر نموذجه، وفي الأسطرة ينشط المخيال ويبقى لقوة الانفعال حضور في النقاش.

---

(١٣) Mohammed Arkoun, *Ouvertures sur l'Islam,* collection «ouverture»; 0993-5754 ([Paris]: J. Grancher, 1989), p. 47.

ترجم إلى العربية تحت عنوان: **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد.**

الفصل الثاني

ملاحظات حول الحداثة في الخطاب العربي المعاصر(*)

عبد الله ساعف(**)

بالنسبة إلى بعض دول الجنوب يتمثّل «الشمال» أساساً في صورة القارة الأوروبية، فلقد اجتمعت عوامل متعددة لتجعل من أوروبا تجسيداً للشمال وللحضارة الغربية، ومن ضمنها القرب الجغرافي، شبكات التبادل التقليدية (الدبلوماسية/ الحرب/ التجارة)، الهجرات والرحلات، والتفاعلات الثقافية والحملات الاستعمارية. وعند التمحيص يتجلى دون ريب أن الأمر يتعلق بـ «أوروبات» متعددة، وبالتالي بـ «غرب» متعددة كذلك؛ فهناك الغرب بالمفهوم العام وصور الرحالة عنه، ثم هناك غرب السفراء والساسة، ثم غرب التجار ورجال الأعمال، وغرب علماء الدين والفقهاء... فغرب الصحافيين والفنانين.. وهناك كذلك غرب الفاعلين السياسيين وغرب الخطاب السياسي، وغرب الفلاسفة والمفكرين...

ومثلما يُعرّف الغرب بالمرجعية والصور التي يحركها في ذهننا، كالولايات المتحدة، وأوروبا، والاتحاد السوفياتي، والرأسمالية، والاشتراكية، والديمقراطية، والمجتمع الصناعي، والبيروقراطية، ومجتمعات الاستهلاك، فهو يعرّف كذلك ببعض السمات الأساسية المميزة كاستقلالية المجتمع المدني، والعلمانية، وبحسب الكثير، بنزعة سائدة تتجلى في ضعف الشاغل الميتافيزيقي... الخ، ويعرّف كذلك ببعض إنجازاته من نماذج سياسية ناجحة، وازدهار اقتصادي وهيمنة ثقافية، وبعض

(*) نشر في: **المستقبل العربي**، السنة ١٣، العدد ١٤٦ (نيسان/ابريل ١٩٩١)، ص ١٣٩ ـ ١٤٤.

(**) عميد كلية الحقوق ـ المحمدية.

المحددات الخارجية (من سباق التسلّح وتجاوز الإطار الوطني والقمع والتعذيب والملكية الكبرى للأرض وتراكم الثروات للمترفين والبطالة والتضخم المالي، وعدم المساواة في الفرص للعيش بحسب النموذج الذي تحدده الثقافة السائدة. . .). وقد يعرّف كذلك من خلال إيمانه الراسخ بتفوق ثقافته وقيمه التي يحاول تعميمها ونشرها عبر أرجاء العالم كقيم الاقتصاد النقدي، والعمل والإنتاج، وتحوّل الملكية الخاصة والتعليم والسياسة الوطنية، والسلطة السياسية، والدولة الوطنية والسيادة، وحقوق الإنسان، والاستقلال الذاتي، والموضوعية، وحرية الاختيار. . . الخ.

فإلى أي حد استطعنا نحن هنا في الوطن العربي أن نطوّر تصوراً واضحاً وملائماً لماهية الغرب؟ وإلى أي حد توفقنا في فهم هذا العالم؟ فنصوص مؤرخينا والرحالة وكتّاب الرحلات في القرن التاسع عشر مدهشة حقاً من حيث صمتها المطبق على المؤسسات الأوروبية ذات الدلالة الأكبر. وغياب شهادات مفصلة عن التجارب السياسية عن المؤسسات الموجودة في أوروبا ليس أمراً اعتباطياً في حين يتصادف فيه وجود هؤلاء الرحالة في أوروبا بمراحل من الأحداث والتحولات الثورية ذات الأهمية القصوى. ويبدو أن الاقتصاد السياسي، مثله مثل السياسة، غالباً لم يثر انتباههم. فلقد ظلوا غير مبالين بمفاهيم وتصورات جديدة كالمفهوم الحديث للحرب في وقت كانت فيه حروب نابليون تغيّر جذرياً جلّ المفاهيم[1]. وهنا يطرح سؤال آخر: أليس هذا التفاوت في ما يخص واقع الغرب وحقائقه هو الذي يحدد اليوم جلّ المقاربات والنظرات التي تطورت حول الغرب؟ تدل على ذلك الأدبيات السياسية والاقتصادية والثقافية السائدة اليوم في الوطن العربي حول الغرب وتتناول أوروبا من خلال منظورات وتصنيفات قديمة ترجع إلى عصر النهضة والقرن التاسع عشر.

إن المفاتيح التي يستعملها العربي المعاصر لفك رموز الشمال وألغازه صالحة للقرن الماضي، أو على الأقل لما أصبح في متناولنا منه مع تأخير كبير، وليست صالحة قطعاً للإلمام بمعطياته الحالية.

إن التصنيفات التي ترتكز عليها أكثر الكتابات تفتحاً حول الغرب تدور حول العقلانية والعلمانية والديمقراطية والتقدم والعلم والليبرالية والاشتراكية. . لكن مضمونها وسياقها واستعمالها ما زالت تُشتم منها روائح القرن الماضي، الذي يمكن اعتباره بمثابة فترة ما قبل التاريخ بالنسبة إلى واقع الغرب الحاضر. ويعرف الغرب اليوم تحولات جذرية عميقة تنفجر من خلالها المفاهيم البالية لليبرالية والاشتراكية

---

(١) انظر: Jean Chesneaux, *De la modernité*, cahiers libres; 379 (Paris: La Découverte; Maspéro, 1983).

وتتجاوز في حدّتها كل معطيات الثورات القديمة، الدينية والأخلاقية والثقافية والعلمية والتقانية.

وإذا اقتصرنا على السمات الأكثر تمييزاً للحالة السياسية والاجتماعية للغرب بالشكل الذي يبدو عليه اليوم، فما هو السبيل لأن ندرك في ضوء تصنيفات موروثة من القرن التاسع عشر الوجه الحداثي للتقليدية، وانشغالها بالمادي والمحسوس؟ كيف نستطيع الإلمام من خلالها بالميول الليبرالية الجديدة للاشتراكيات الأوروبية الحالية والميول الاجتماعية ـ الديمقراطية لليبرالية[٢]. ما هو السبيل إلى استيعاب الأزمات الغربية في تركيبها وتعقيدها على مستوى الاقتصاد والسياسة والثقافة والايديولوجيا؟ كيف نفسر انحرافاتها يميناً وشمالاً في مجموع المجتمعات الأوروبية وأحياناً داخل التنظيم السياسي نفسه[٣]؟

إن قلّة من المفكرين المنتمين للجنوب هم الذين يحاولون اليوم الكشف عن الأجواء الأساسية للغرب الحالي؛ وهم بالضبط من القلة والهامشية بحيث يستحيل عليهم إثارة نوع من الوعي بهذا الغرب المتعدد الذي يتشكّل اليوم وبخاصة في أوروبا.

إن هذا التأخر في الوعي، حالياً، بالتغيرات العميقة التي تعيد هيكلة الغرب، لا تمنع النخبة في الوطن العربي من تبنّي هذا الغرب بصفة متفاوتة، فالعلاقة مع الغرب (من خلال طيبات الحياة اليومية والاهتمام بالعلم الحديث. .) تكتسي تعبيرات مختلفة. والأمر غالباً ما يتعلق بتغريب تستند إليه الضرورة والواقع، فهو مستغرب خارجي جداً ومحدود إلى درجة بعيدة. ففي علاقتنا بالغرب تبرز عدة عوامل ذات ثقل فعّال، منها نشاط الجماعات ذات النفوذ القوي (كعلماء الدين، والايديولوجيات الوطنية. . .) رغم وجود محاولات متميزة للحوار، ولقاءات بين الأطراف وعلامات الانفتاح المتعددة نحو الآخر للإصغاء إليه وإزالة التوتر بين المراكز الثقافية. لكن يجب ألا تنسينا هذه العوامل التغيرات الأساسية التي تخترق البنى المجتمعية والفكرية العميقة والتي تبعدنا عنه.

إن الصور الراسخة سواء باسم الديانة، أو باسم النضال القومي قد تركت آثاراً عميقة في الوعي الجماعي، يقويها في ذلك الاستشراف المضادّ كلما حاولنا لقاء الغرب.

---

(٢) انظر بعض الأمثلة المثيرة حول تغيرات الليبرالية في عهد ريغان وثاتشر في:
«Le Libéralisme contre les libertés,» *Le Monde diplomatique* (Paris) (avril 1988).

(٣) يكفي أن نذكّر ببعض الأسماء لكي نلمس أبعاد التغيرات الجذرية التي طرأت في الرؤى من مدرسة فرانكفورت وتفرعاتها إلى تحاليل جان بيير فاي حول الخطاب الكلياني، إلى كارل شميت، إلى حنا أرنت، فوكو، دولوز، كورتاي وليوتار.

إن الاغتراب الواقعي المعاش لا يقيم ولا يستحوذ إلا على نماذج من الغرب تظل مجرد ارتباطات خارجية، وهو أبعد ما يكون عن أن يتأسس على إرادة محايدة للمعرفة. ويعود هذا دون شك إلى كون واقعنا الحالي لا يتوفر على نظرية اجتماعية انتقادية تمكّنه من استيعاب المجتمع الغربي، وتجاوزه. وهكذا نفسر التناقض وعدم الانسجام والتمزق الذي يؤدي إليه على مستوى سلوك الأفراد (اللباس، الهيئة، المشية، المحيط وبخاصة الخطاب). وهذه المعطيات كما يبدو تنطبق على مجموع العالم غير الغربي، وعلى مستوى التكوين الايديولوجي. وتشكّل هذه الثنائية أزمة متأصلة منذ النهضة حتى الآن في ما يخص الوطن العربي وتتجسد في الطابع المختلط للّغة والمفاهيم والمؤسسات بين هيمنة الدين والمجالات التي استثمرها الغرب في خليط من أشياء غربية طليعية، تنتسب أحياناً إلى ما بعد الحداثة وأحياناً تتميز بالخصوصية والمحلية القصوى.

هناك العديد من التعبيرات المرادفة لكلمة «الغرب» في الخطاب السياسي العربي المعاصر.

وكما هو الحال بالنسبة إلى تفرعات ثنائية عديدة، نجد أن تلك التفرعات الثنائية السريعة والمركّزة (مثل الداخلي/الخارجي، المتصل/المنقطع، الوظيفي/اللاوظيفي، ثقافة التقدم/ثقافة الارتداد..)، التي يمكن أن نصادفها في أي حين، وحول أي من المواضيع التقليدية التي تتطرق إليها أدبيات التنمية في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية منذ الخمسينيات، تسعى إلى الإحالة إلى تعارض جوهري يكون في نهاية الأمر معادلاً أو قريباً من التعارض بين «التقليد» والتحديث...

صحيح أن الهوية الأوروبية الغربية تشكلت تاريخياً في القرن الثامن عشر، وفي الوقت نفسه اتخذت نماذج الحداثة شكلها الثابت، لكن القرن الثامن عشر اتسم بموجة من التغيرات الخاصة التي طبعت الحياة الاجتماعية من جهة، وبتخيل لـ «السياسي» من جهة أخرى. ولقد قطع هذا التطور أشواطاً كبيرة في كل المستويات، بما فيها المستوى الاقتصادي والمستوى الثقافي، إلى أن وصلت إلى نقطة اللاعودة.

وكان هذا التطور ينزع إلى صياغة تشكيلة أوروبية ـ غربية تتميز تارة بكونها دينامية اجتماعية وسياسية خاصة، وتارة بإحالتها إلى مجموعة من المؤسسات الخيالية للدلالة الاجتماعية، وتارة أخرى تتميز باختلاف طبيعة وعيها التاريخي.

فهل استطاع الخطاب العربي الحالي أن يضع أسئلة الحداثة الجديدة في مواقعها المشروعة بالنسبة إلى العلاقة غير العادية التي ربطتنا تاريخياً بالغرب وتربطنا به اليوم؟

صحيح أن كل شيء يدفع إلى مماثلة الحداثة بالتغريب: الجذور التاريخية والمكان والتطور والتفتح والنضج... وكل هذه العناصر ترجعنا إلى المركز الذي تدفقت منه

العصرنة في اتجاه العالم الأوروبي، لكنها تتجسد بالتدقيق في هذا الانتشار العالمي الواسع، والتملك والاحتواء العميق للصيغة الغربية من طرف أشكال حضارية مختلفة (اليابان، الصين. . .)، وهو ما يضيف اليوم إلى الحداثة مضموناً يتجاوز المضمون الغربي: هل تشكل اليابان أو كوريا الجنوبية أمثلة تدل على نقل ناجع للنموذج الأوروبي، بل على انتصار كاسح لهذا الأخير؟ هل يجب أن نخلص إلى الأطروحة التي تدَّعي أنه حينما تهاجر أوروبا/ الغرب إلى أماكن خارج أوروبا وتنتشر وتتعمم، وتتداول، هل، في هذه الحالة، أوروبا قد لا تبقى أوروبا الحقيقية وتتغير طبيعتها الأصلية؟ إنه عندما تستطيع العوالم البعيدة عن أوروبا أن تتملك النمط الأوروبي للحداثة، في ذلك الحين يبدو أن أوروبا/ الغرب لا تغطي كل مجالات الحداثة، ولا تندمج فيها إلا كطبقة خاصة، على الأرجح كطبقة حاسمة، لكنها طبقة واحدة بين طبقات متعددة. . .

من المسلّم به أيضاً أنه عندما نتحدث عن التغريب فإننا لا نغطي كل معطيات إشكالية التحديث، مع أن التغريب يندمج في التحديث، ولا يتطابق معه كلية، ويظهر المفهوم في هذه الحالة أوسع منه ومنتمياً إلى مستويات أسمى من التمثل والتصور، حيث يشكل التحديث تغريباً دون ارتباط بمواقع جغرافية محددة، ودون علاقة مع مجال تراثي معين، بل يكتسي طابعاً مجرداً يتجاوز حتى الخرائط الثقافية.

فالتحديث اليوم صيغة حضارية تجمع بين عناصر عديدة، تتجاوز «أوروبا»، ولوجودها مراكز قوية في الأماكن الأكثر ابتعاداً عبر الكون: في الأفشور بانكنغ يونيتس (Offshore Banking Units) في بنما وفي البحرين، في هونغ كونغ، في سنغافورة. . . وهكذا تبرز الحداثة بقوة في شكل مؤسسات مستقلة عن الإطارات الحضارية والجغرافية والقومية، عبر مرافئ حرة، ومدن ومعامل، ومحطات تواصل لم يعد مجالها الكلاسيكي حتماً هو الغرب.

وتغيرت الصور: فمن تلك الصور البدائية التي يتحدث عنها بوركهارت في **حضارة النهضة في ايطاليا**[٤] حيث يظهر الإنسان الحديث من خلال ملامح وشخصية سيزار بورجيا ومكيافيللي وميكال آنجلو، إلى الصور التي تقدمها كتب التاريخ المدرسية التي تظهر سماوات أوروبا القرن التاسع عشر مسودة بدخان فحم معامل الثورة الصناعية الأولى، إلى صور فيينا في بداية القرن الحالي.

وكثيراً ما يبدو أن الحداثة تتجاوز حجم ظاهرة اقتصادية/ سياسية/ اجتماعية/ ثقافية محددة ومتميزة: فيمكن أن تلمس كحقيقة شمولية، ودون عناء كبير، بالحدس

---

(٤) انظر: Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy: An Essay* (Oxford: Phaidon, 1981).

أو بالعقل، وهي منتشرة في كل مكان، وقد تتعرف عليها العين المجردة دون أن نستطيع تحديد أين تبدأ وأين تنتهي، بالرغم من أن هناك معطيات قوية الدلالة تشير إلى أن المراحل الأولى للحداثة قد تجووزت وأن مراحل ما بعد الحداثة قد تلاحقت وتواترت. ومن هذه الزاوية تتخذ الحداثة شكل مجموعة صيرورات في طور التشكيل، وذلك حتى داخل قلاعها الحصينة الحالية. ولا يوجد فيها شيء نهائي، لا في المجال السياسي ولا في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية[٥]. فهل تتجسد الحداثة في أعمال ماكينتوش بكلاسكو، أو في كل متاحف الفن الحديثة المنتشرة في أوروبا من المحيط الأطلسي إلى جبال الأورال؟ هل هي في مصانع الصلب الضخمة أو المحطات النووية؟ هل تتجمد أكثر عبر أجيال الكومبيوتر، وكأن صور الحداثة قد استقرت في نمط متميّز من تنظيم وضبط للأشياء وللناس من بعيد بواسطة أجهزة الكترونية تتطور باستمرار، مجنّدة في الوقت نفسه الخبرة العلمية، شبكات التواصل من المستوى التقني الرفيع، عاملة في كل مكان بفورية مذهلة، ساعية إلى المزيد من الرفاهية دون أن تنحصر في حركية مادية للإنتاج؟

ليس هناك شكّ في كون الحداثة حالياً أمراً إلزامياً بالنسبة إلى الجميع ومهمة أولية وصحية لا مفر منها. إلا أنه علينا أن نلاحظ، في الوقت الذي اكتسحت فيه كلُّ أنواع التقانة المتقدمة مجالاتنا الاجتماعية، وفي الوقت الذي نجد فيه القليل ممن يناقش مشروعية مختلف وقائع الحداثة في حياتنا اليومية ـ حدود مفهوم الخطاب العربي الحالي للحداثة، وانطلاقاً منه، حدود الممارسات الحداثية ـ ان الحداثة كظاهرة شمولية معقدة، متعددة، عميقة، متجددة ومتطورة باستمرار، لم تحظ بقسط كافٍ ومقنع من التفكير والتأمل.

لقد أصبح من المتداول بصفة واسعة جداً ومن المسلم به تماماً أن المواقف التي يمكن أن نصادفها في هذا المجال غالباً ما تكون مواقف تقليدانية تحاول أن تتطابق مع الحداثة ومع تقنياتها وشكلياتها، دون أن تنفصل عن القيم التقليدية التي تعتمدها أساساً في المنطلق والتي تدعي أن لها طبيعة خاصة، وخارجة عن إطار العالمية... هذا الشكل الكلاسيكي للتوفيقية ما زال يطرح اليوم من خلال الصيغ والأساليب التي طرح بها خلال الستينيات والسبعينيات وكأنه لم يقع جديد في إشكالية الحداثة[٦].

---

(٥) انظر: Jean-Marie Domenach, *Approches de la modernité* (Palaiseau: Ecole polytechnique; Ellipses,1986).

(٦) لم تتغير كثيراً عناصر تحليل عبد الله العروي الموجهة للفكر العربي المعاصر بين «الايديولوجية العربية المعاصرة» في نهاية الستينيات، «أزمة المثقفين العرب» في بداية السبعينيات، و«الإسلام والحداثة» في نهاية الثمانينيات. انظر: Abdallah Laroui: *L'Idéologie arabe contemporaine: Essai critique*, préface de Maxime Rodinson, textes à l'appui (Paris: Maspéro, 1967); *La Crise des intellectuels arabes:* =

لا يكمن أدنى شك في أن نوعاً معيناً من قراءة الحداثة كعامل محرك ومنشط للتقليد قد هيمن خلال مدة طويلة في التحاليل السياسية السائدة: من التفسيرات التي قدمت لصعود الإسلام السياسي في جل أنحاء الوطن العربي، إلى الوقائع الاجتماعية مثل الأشكال المختلفة لتزامن الأعراض المدينية، وإلى انغمار كل المستويات الاجتماعية في التناقضات والازدواجيات المؤدية إلى انقسامات ثابتة في العمل والتربية والعائلة والفرد والدولة... الخ، وهذا الواقع المطبوع بالازدواجيات العميقة لا يتأكد فقط من خلال المشاهد الطبيعية الموجودة في كل مكان من الوطن العربي، من مدن الخليج النفطية إلى المحيط الأطلسي، حيث تتمفصل المساجد العتيقة والمدن القديمة من البنايات الحديثة الضخمة، وتمتزج رموز الأصالة برموز الحداثة الطليعية. كما لا تتجسد الازدواجية فقط من خلال الاستراتيجيات الثنائية والتمزق والانتقائية ومواقف لا تنتمي حقاً إلى الأصالة ولا تنتمي حقاً إلى الحداثة، بل تسرّبت الازدواجية إلى مختلف التصنيفات التي قد تساعد على ترتيب الفكر السياسي العربي في المرحلة الراهنة (ماركسية تقليدية/ماركسية حداثية، إسلام سياسي تقليدي/إسلام سياسي متقدم، ليبرالية كلاسيكية/ليبرالية متقدمة، قومية عتيقة/قومية حديثة...).

إلا أنه أصبح اليوم واضحاً أكثر من أي وقت مضى، وبخاصة بالنسبة إلى عقدي الستينيات والسبعينيات أن حواجز قوية تعترض محاولات التوفيق بين حداثة المرحلة الحالية والخصوصيات والأصوليات، فهل يقبل منطق حداثة اليوم أن يوفق بين جرعة من الديمقراطية في صيغها العصرية بقسط من المؤسسات تنتمي إلى المنظومات التقليدية وشيء من حقوق الإنسان بجزء من الاستبداد الكلاسيكي؟

ويمكن كذلك أن نصادف مواقف تتبنّى الحداثة بطريقة مطلقة، دون أي نوع من التردد الأخلاقي، وهي مستعدة للتخلي عن قيم الأصالة، بل للتخلي عن كل ميتافيزيقا للهوية والخصوصية. وفي مرحلة اجتياح الإسلام السياسي لعدة ساحات سياسية، تمّ التعبير عن هذه المواقف صراحة وبشجاعة كبيرة: لكن هل يمكن أن يدفع الإعلان عن هذا الموقف أصحابه إلى عدم بذل الجهود الضرورية لمواكبة وقائع الحداثة المتغيرة باستمرار ولاستقراء رموزها ورجالاتها، وإلى معرفة حقيقية لثقافتها في مراكزها وهوامشها، عبر فاعليها الأساسيين ومهمّشيها؟

هل هذا ناتج من نزعة قديمة تميّز ثقافتنا الإسلامية، كما يدّعي ظلماً وتحيزاً برنار لويس[(٧)]، وغياب حب الاستطلاع عند المسلمين، وبخاصة خلال حكم الدولة

Traditionalisme ou historicisme, textes à l'appui. série philosophie (Paris: Maspéro, 1974), et =
Islam et modernité, armillaire (Paris: La Découverte, 1987).

(٧) انظر: Bernard Lewis, *Comment l'Islam a découvert l'occident* (Paris: La Découverte, [s. d.]).

العثمانية، تجاه حياة، وتقاليد، وأشكال الحكم لدى مختلف الدول الأوروبية، وينتج من ذلك مركزية عرقية ودينية جذرية لا تسمح إلا بإلقاء نظرات ترفع واحتقار - بحسب برنار لويس - إلى جموع الكفار المكفهرّة والسلبية المنتشرة خارج أسوار دار الإسلام؟ هل يرجع الأمر إلى تشبثنا بفلسفة هيغل الذي نجح بـ «تخريج» مشهد جدّ مقنع، يمثّل تاريخ العالم سلسلة متوالية من الأحداث تأتي من خلالها كل ثقافة لتساهم في التطور ولتختفي بعد ذلك وتترك المجال لثقافة أخرى، وكل هذه التغيرات تنزع في اتجاه واحد: التقدم نحو الحرية، والثقافة الحديثة ليست إلا تحقيقاً للحرية بالنسبة إلى الجميع، وتشكّل هذه المرحلة أوج التطور التاريخي والنتيجة النهائية لتاريخ العالم؟

إن عدم إدراكنا لمضمون الحداثة وأبعادها (وما بعد الحداثة)، وجهلنا لطبيعتها ورهاناتها، لا يقلاّن أهمية عن عدم إدراك الغرب لوقائعنا وقضايانا وعن جهله بها.

الفصل الثالث

العقل والتجديد(*)

لؤي صافي(**)

احتلت مسألة العقل ودوره في النهوض الحضاري موضع الصدارة في أدبيات التجديد ونقد التراث خلال العقود الثلاثة المنصرمة. فقد تقدم عدد من المفكرين والباحثين بدراسات تهدف إلى تسليط الضوء على مفهوم العقل وطبيعته ومحدداته وعلاقته بالتجديد الثقافي والنهوض الحضاري[1]، وانكبت هذه الدراسات على تحديد دور العقل في نقد الثقافة السائدة والتراث الفكري التي انبنت عليه، ومن ثم الدعوة إلى إعادة تشكيل الثقافة على أسس جديدة واعتماد العقل ومبادئه قاعدة رئيسية لبناء ثقافة بديلة.

بيد أن إشكالية العقل ودوره في صياغة المعارف والعلوم ليست إشكالية جديدة، بل إشكالية متجددة عبر تاريخ الفكر الإسلامي. فقد ظهرت للمرة الأولى خلال الصراع بين الرؤية القرآنية التي دعت إلى إصلاح الممارسات الاجتماعية وتغيير الأسس التنظيمية للمجتمع وفق منظومة من التصورات والمبادئ والقيم العلوية، فأدان القرآن الكريم الموقف الجاهلي الرافض لقبول المنظومة المعيارية الإسلامية استناداً إلى مرجعية تراثية آبائية، ودعا الفريق المناهض إلى النظر في مبادئ الرسالة القرآنية

(*) نشر في: **المستقبل العربي**، السنة ٢٠، العدد ٢٢٣ (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٧)، ص ٤ ـ ٢٧.

(**) أستاذ العلوم السياسية المشارك في الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، والمدير التنفيذي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ ماليزيا.

(١) لعل من أهم الأمثلة على هذا النوع من الدراسات كتاب **حول تشكيل العقل السليم** لعماد الدين خليل، **وأزمة العقل المسلم** لعبد الحميد أبو سليمان، **والمعقول واللامعقول** لزكي نجيب محمود، **ونقد العقل العربي** لمحمد عابد الجابري.

ومقارنتها بمحتوى الثقافة الجاهلية، وتحكيم العقل لتمييز الحق من الباطل. ولم تلبث إشكالية العقل أن عادت إلى الظهور مرة ثانية في الصراع الذي دار بين التيارين المعتزلي والأشعري. فقد أصر المعتزلة على اعتبار العقل سلطة موازية لسلطة الوحي وادّعوا أن العقل قادر على تمييز الحق من الباطل والحسن من القبيح، وأن الوحي شاهد مصدق لما يدركه العقل من أحكام، بينما شدد الأشاعرة على تكامل العقل والوحي، وأكدوا حاجة العقل إلى الوحي للوصول إلى معرفة الحق والحسن، لكنهم دعوا إلى تقديم العقل على النقل حال قيام تعارض بينهما.

لكن إشكالية تعارض العقل والنقل لم تلبث أن تنحت عن دائرة السجالات الفكرية والأدبية بعد انتشار الفكر العلماني الغربي في الساحة الفكرية العربية والإسلامية. فقد تبنى رواد العلمانية العربية الأطروحة التي طورتها حركة الأنوار الغربية القائلة بكفاية العقل واستقلال مرجعيته، والداعية إلى استبعاد الوحي من دائرة البحث العلمي المطرد والتفكير العلمي المنضبط[٢]. وقدم الاتجاه العلماني العديد من الدراسات الرامية إلى نقد العقل العربي من خلال نقد التراث الذي صنعه، والداعية إلى استبدال مفهوم العقل الثاوي في التراث الإسلامي، الذي تتداخل فيه الأحكام العلوية الماورائية والأحكام القيمية بالأحكام التجريبية، بعقل وضعي يستبعد المعرفة الغيبية والقيمية عن دائرة اهتمامه، ويتحدد تبعاً لاحتياجات الواقع الحسي ووفقاً لتمظهراته.

إن مسألة العقل ودوره في تحديد الرؤية الكلية والإطار المعرفي واحدة من أهم القضايا التي شغلت، ولا تزال، الفكر الإنساني عموماً، والفكر الإسلامي على وجه التخصيص. لذلك فقد عمدنا في هذه المقالة إلى تحليل ظاهرة العقل وعملية التعقل بغية إلقاء مزيد من الضوء على هذه الظاهرة المهمة والمعقدة. كما حاولنا ربط مفهوم العقل بجملة من المفاهيم المساوقة والملازمة مثل مفهوم الفكر والوعي والثقافة والتراث، وبيّنا أثر إغفال عمليات الحدس العقلية المؤسِّسة لعمليات التفكير في ظهور مفهوم مختزل للعقل، يتجاهل أبعاد العقل العلوية والقيمية، ويتعامى عن قدرة العقل على تطويع مضامينه العلمية لخدمة أغراض ذاتية، لنصل في ختام بحثنا إلى أن إشكالية العقل تنبع أساساً من غياب تصور واضح ودقيق للبنية الداخلية للعقل وعلاقته بالواقع الكلي للوجود الإنساني.

أولاً: العقل المستَدِلّ

ارتبط مفهوم العقل في الكتابات العلمية السابقة لبروز الحضارة العلمانية الغربية

---

(٢) انظر مثلاً كتابات صادق جلال العظم والطيب تيزيني وحسن حنفي وعبد الله العروي ومحمد عابد الجابري.

بحركة الفكر لإدراك كنه الوجود وطبيعة الأشياء، والبحث عن الحقائق المتعالية عن الخبرة الحسية والكامنة وراء الظواهر الطبيعية، لذلك نجد أن الفلاسفة الإغريق ربطوا مهمات العقل بالبحث عن الحقائق المتعلقة بالوجود الحسي والوجود العلوي الماورائي على السواء. نعم قسّم الفلاسفة الإغريق العقل إلى أقسام متميزة، لكنهم ربطوا هذه التقسيمات بوظائف الوعي واعتبروها تقسيمات ناجمة عن تطبيق قوى النفس على دوائر وجودية وفعلية مختلفة. فأرسطو، مثلاً، يفاضل بين عقل فعّال وعقل منفعل، وبين عقل نظري وعقل عملي. فالعقل الفعّال يمثل ماهية متعلقة ببنية الوجود، مجردة عن المادة ومفارقة لها، يثير في العقل الإنساني المعاني التي تخرجه من القوة إلى الفعل. فأرسطو، والفلاسفة المسلمون من بعده، كالفارابي وابن سينا، يستخدمون عبارة «العقل المنفعل» للإشارة إلى القدرة الكامنة في الإنسان للتعلم، ويرون أن العقل المنفعل يتحول إلى «عقل مكتسب» من خلال النظر[٣]. كذلك فإن انقسام العقل عند أرسطو إلى عقل نظري وعملي يتعلق بمجال توجه النظر والتفكير؛ فإذا توجه العقل إلى التجربة والفعل كان عقلاً عملياً، وإذا انصرف إلى التأمل في ذاته وآلياته كان عقلاً نظرياً[٤].

كذلك ربط علماء الكلام المسلمون العقل بالجهود المؤدية إلى معرفة الحقائق، ما احتجب منها وما ظهر، وبتقويم الأفعال ما حسن وما قبح. بيد أن العلماء المسلمين، في الأعم الغالب، لم يلجأوا إلى التخمين والتكهن في تحديد البنية الكلية للوجود كما فعل الإغريق، بل اعتمدوا الوحي مصدراً لتحديد التصور الكلي للوجود. لذلك فإننا نرى أن أبحاث العلماء المسلمين الذين لم يلتزموا مقدمات الفلسفة الإغريقية ولم يسلموا بمبادئها قد خطوا خطوة عملاقة نحو تحديد بنية العقل وتوضيح علاقته بالنفس البشرية. فقد ربط علماء المسلمين مفهوم العقل بمفهوم العلم، وفاضلوا بين نوعين من العلوم أو المعارف: علوم ضرورية وأخرى مكتسبة، واعتبروا أن العقل صنو للعلوم الضرورية، وعدّوه لذلك الأساس لتحصيل العلوم المكتسبة. ويتكرر هذا المعنى للعقل في كتابات العلماء الذين بحثوا في مفهوم العقل على اختلاف اتجاهاتهم ومدارسهم[٥]. ولعلنا نجد التعبير الأفصح والأوضح لهذه المفهوم في كتاب ابن حزم

---

(٣) انظر: أرسطوطاليس، **كتاب النفس**، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٢)، ص ١٠٩ ـ ١٢٠، وأبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **رسالة النفس** (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤)، ص ٨٢ ـ ١٠٤.

(٤) ابن رشد، المصدر نفسه، ص ٨٥ ـ ١٠٤.

(٥) يتفق على تعريف العقل هذا، القاضي عبد الجبار معتزلي وأبو بكر الباقلاني وأبو المعالي الجويني (أشعريان) وابن سينا (من الفلاسفة المسلمين). لمزيد من التفصيل، انظر: فاطمة اسماعيل، **القرآن والنظر العقلي** ([د. م.]: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣)، ص ٥٠ ـ ٥٦.

الأندلسي **الإحكام في أصول الأحكام** ، إذ يقول: «إن صحة ما أوجبه العقل عرفناه بلا واسطة وبلا زمان، ولم يكن بين أول أوقات فهمنا، وبين معرفتنا بذلك مهلة البتة. ففي أول أوقات فَهْمِنا عَلِمنا أن الكل أكثر من الجزء، وأن كل شخص فهو غير الشخص الآخر. وأن الشيء لا يكون قائماً قاعداً في حال واحدة، وأن الطويل أمد من القصير. وبهذه القوة عرفنا صحة ما توجبه الحواس. وكلما لم يكن بين أول أوقات معرفة المرء وبين معرفته به مهلة ولا زمان فلا وقت للاستدلال فيه؛ ولا يدري أحد كيف وقع له ذلك، إلا أنه فعل الله عز وجل في النفوس فقط. ثمّ من هذه المعرفة أنتجنا جميع الدلائل»[٦].

لكن ابن حزم لا يقصر استخدام لفظ العقل على مبادئ التفكير مثل مبدأ الهوية وعدم التناقض، بل يعدّي استخدامه للدلالة على مبادئ السلوك المنضبط بمبادئ الحق والعدل، لذلك يرى أن «قوة العقل... تعين النفس المميزة على نصر العدل، وعلى إيثار ما دلت عليه صحة الفهم، وعلى اعتقاد ذلك علماً، وعلى إظهاره باللسان وحركات الجسم فعلاً. بهذه القوة التي هي العقل تتأيد النفس الموفقة لطاعته على كراهية الحود عن الحق، وعلى رفض ما قاد إليه الجهل والشهوة، والغضب المولد للعصبية وحمية الجاهلية»[٧].

لم يكن ابن حزم أول من عدّى استخدام العقل إلى مبادئ السلوك السليم ولم يقصره على مبادئ التفكير السليم، إذ نجد هذا الفهم شديد الوضوح في كتاب الحارث ابن أسد المحاسبي **العقل وفهم القرآن**. يميز المحاسبي، وهو من علماء القرن الهجري الثاني، بين دلالات أو مستويات ثلاثة للعقل. فالعقل أولاً: «غريزة يولد العبد بها ثم يزيد فيه معنى بعد معنى بالمعرفة بالأسباب الدالة على المعقول»[٨]، فهو بادئ ذي بدء معرفة ضرورية «كمعرفة الرجل نفسه وأباه وأمه والسماء والأرض وجميع الأشياء التي تشاهد»[٩]. والعقل، ثانياً، قدرة على فهم الخطاب بتحليل مفرداته وتحديد دلالاته. «فالفهم والبيان يسمى عقلاً لأنه عن العقل كان»[١٠]. والعقل، ثالثاً وأخيراً، «بصيرة ومعرفة تمكن الإنسان من تمييز الحق من الباطل والصواب من الخطأ والمصلحة من المضرة. ومع قدرة الإنسان على التمييز بين الخير والشر فإن العاقل هو الذي يلزم الخير

---

(٦) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام** (القاهرة: دار الحديث، ١٩٨٤)، ج ١، ص ٩.

(٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩.

(٨) أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي، **العقل وفهم القرآن** (دمشق: دار الفكر؛ دار الكندي، [د. ت.])، ص ٢٠٥.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

ويتجنب الشرور، ويقبل الحق ويرفض الباطل»[١١]. نخلص مما سبق أن علماء المسلمين، سواء منهم من اعتمد المصطلح الفلسفي الإغريقي أو انطلق من مصطلح قرآني، متفقون أن العقل قوة نفسية تمكن الإنسان من فهم المعاني الثاوية في ألفاظ الخطاب المنقول، ومعرفة الحقائق المبثوثة في المحيط المشهود. فالعقل عندهم لا يكتفي بالوقوف على مظاهر الأشياء، بل يطمح إلى الغوص إلى أعماقها ومعرفة الحقيقة الكامنة وراءها، كما أنه لا يتوقف عند إدراك الحقائق والمبادئ، بل يسعى إلى تمثلها والعمل بها. لذلك يرى ابن سينا أن العقل هو «الشيء في الإنسان الذي تصدر عنه. . . الأفعال يسمى نفساً ناطقة؛ وله قوتان: إحداهما معدة نحو العمل، ووجهها إلى البدن، وبها يميز بين ما ينبغي أن يفعل وبين ما لا ينبغي أن يفعل، ويحسن ويقبح من الأمور الجزئية، ويقال له العقل العملي، ويستكمل في الناس بالتجارب والعادات؛ والثانية قوة معدة نحو النظر والعقل الخاص بالنفس، ووجهها إلى فوق، وبها ينال الفيض الإلهي»[١٢]. ويتأكد هذا المعنى في خطاب المحاسبي الذي يشدد على أهمية العقل في فهم الواقع المشهود والنص المقروء، ومن ثمّ الانتقال من هذا الفهم إلى إدراك الحق الثاوي فيهما ومعرفة الوجود المغيب وراءهما: «الحجة حجتان: عيان ظاهر أو خبر قاهر. والعقل مضمن بالدليل، والدليل مضمن بالعقل. والعقل هو المستدلّ، والعيان والخبر هما علة الاستدلال وأصله. ومُحالٌ كون الفرع مع الأصل، وكون الاستدلال مع عدم الدليل. فالعيان شاهد يدل على غيب»[١٣].

نعم اختلف الفلاسفة والمتكلمون حول قدرة العقل على إدراك الغيب ومعرفة الله. فادعى الفلاسفة أن العقل قادر على تحديد طبيعة الوجود وصفات الإله، بينما شدد المتكلمون على حاجة العقل إلى هدي الوحي لإدراك بنية عالم الغيب، وغاية الوجود، أو التعرف على صفات الخالق. فكتب أبو حامد الغزالي كتابه المشهور **تهافت الفلاسفة** ليبين اضطراب استدلالات الفلاسفة وتضارب محاكماتهم العقلية التي اعتمدوها لبناء تصورهم الكلي للوجود. بيد أن الكثير من المتكلمين خالفوا مبدأهم الذي انطلقوا منه، فاعتمدوا في محاكماتهم وردودهم على الخصوم مقدمات ظنية تخمينية، فقادهم ذلك إلى زلات وتجاوزات شبيهة بتلك التي وجدوها عند خصومهم. وكما سنبين لاحقاً فإن طبيعة العقل البشري وقدراته الاستدلالية تحول بينه وتحديد البنية الماورائية للوجود انطلاقاً من النظر في الوجود الطبيعي المحسوس.

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٢١٠ ـ ٢١٣.

(١٢) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **عيون الحكمة**، تحقيق عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار القلم، ١٩٨٠)، ص ٤٢.

(١٣) المحاسبي، المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

ثانياً: العقل المختزَل

تعرض مفهوم العقل الذي بيّناه في القسم السابق إلى تغيير جذري مع بداية النهضة الغربية، فقد تم اختزال وظيفته من التعرف على الحقائق الكلية والجزئية، وتوجيه الفعل بناءً على المعرفة المعيارية والفنية المكتسبة، إلى إدراك الظواهر الحسية، وتوجيه الفعل انطلاقاً من الخبرة التجريبية. والطريف أن التغيير الجذري في مفهوم العقل نجم عن إصرار علماء الغرب على متابعة الجهود التي بدأها المسلمون والرامية إلى إظهار عجز العقل عن تحديد البنية التفصيلية لعالم الغيب[١٤]. ولكن إصرار علماء الغرب على استبعاد الوحي، متمثلاً عندهم في كتابي **العهد القديم والعهد الجديد**، أدى إلى إعلان عجز العقل عن تحصيل معارف خارجة عن دائرة الخبرة الحسية.

قادت جهود إعادة تعريف العقل الأولى ثلة من العلماء الوضعيين البريطانيين، يتقدمهم فرانسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٧) الذي حمّل في كتابه **الآلة الجديدة** الجانب الفطري من العقل مسؤولية ارتكاب الأخطاء وتشويه الحقائق. فيرى بيكون أن الأفكار الفطرية «أكثر جنوحاً للخطأ من الأحاسيس. ذلك أن استمتاع الناس، بل هيامهم، في إطراء العقل لا يغير من الحقيقة شيئاً. [فالحقيقة] أننا لا نستطيع الوثوق في أن العقل يقوم بنقل انطباعاته عن المدركات الحسية بأمانة، أو تجنب خلط طبيعة الأشياء بطبيعته الذاتية عند صياغة المفاهيم، كما أننا لا نثق بقدرة المرآة المائجة على اجتناب تشويه صورة الأشياء وفقاً لتموجاتها»[١٥].

ولم يلبث أقطاب المدرسة الوضعية أن استبعدوا مفهوم المعرفة (أو الأفكار) الفطرية جملة وتفصيلاً. فزعم جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) أن المرء يولد بعقل خال من الأفكار كـ«الصفحة البيضاء»، وأكد أن العقل البشري يكتسب أفكاره من خلال الخبرة والمعاينة[١٦]. وادعى لوك أن القدرات العقلية للإنسان تقتصر على عمليات فكرية ثلاث: ١ ـ مزج أفكار بسيطة تحصلت من الإدراك الحسي لتكوين أفكار معقدة. ٢ ـ مقايسة الأفكار وتحديد نسبتها إلى أفكار أخرى. ٣ ـ تجريد الأفكار عبر عملية الانتقال من الجزئي إلى الكلي[١٧]. وتابع دايفيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٧)

---

(١٤) انظر مثلاً: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ص ٧٦ ـ ٧٨، وفخر الدين محمد بن عمر الرازي، **المباحث المشرقية** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٠)، ج ١، ص ٤٣٩ ـ ٤٨٨.

(١٥) Francis Bacon, «Novum Organum,» in: Edwin Burtt, ed., *The English Philosophers* (New York: Modern Library, 1939), p. 15.

(١٦) John Locke, «Concerning Human Understanding,» in: Ibid., p. 248.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٣.

أطروحة لوك في خلو العقل من المعرفة لحظة الولادة ليحدد البنية الداخلية للعقل في مبادئ ثلاثة: أ ـ مقايسة الأشياء وتصنيفها إلى متماثل ومتباين، ب ـ إدراك حدود الأشياء وتحيزها الزماني والمكاني، ج ـ تقسيم الأشياء إلى علل ومعلولات وربطها وفق مبدأ العلية[١٨].

لم يكتف هيوم برفض الأفكار الفطرية كما فعل لوك، بل تابع المنطق الوضعي إلى نهايته، فأنكر فطرية المبادئ والعمليات العقلية. واعتبر أن المبادئ الثلاثة المذكورة آنفاً ليست فطرية، بل مكتسبة من خلال الخبرة والتجربة، وبالتالي فهي غير ضرورية. لقد أدى إنكار هيوم فطرية مبدأ العلية إلى إنكار الرابطة الضرورية بين العلة والمعلول، معتبراً أن الربط بينهما شكلي ناجم عن الألفة والعادة. وهكذا قاد المنطق الوضعي الفكر الغربي إلى مأزق خطير، تمثل في تغليب الشك على اليقين، وترجيح النسبية على الإطلاق. فالعقل، وفق النتيجة التي توصل إليها هيوم، لا ينطوي على مبادئ راسخة وثابتة، وبالتالي قادرة على قيادة الفكر إلى الحق واليقين، بل مجموعة من القواعد المستمدة من العادة والألفة. يقول هيوم تلخيصاً لفحوى تحليله لطبيعة العقل وبنيته: «ما النتيجة التي يمكن الوصول إليها في هذا الأمر؟ النتيجة بسيطة لكنها بعيدة كل البعد عن النظريات الفلسفية الشائعة: تُستقى كل الحقائق والقناعات من مدركات متمثلة في الذاكرة أو الأحاسيس، ورابطة اعتبارية [تجمع بينها وبين مدركات أخرى]»[١٩].

نجم التصور السائد اليوم في الأوساط الثقافية العَلمانية لبنية العقل وحدود الإدراك البشري من الرؤية التي تقدم بها عمانوئيل كانط نتيجة جهوده لاستعادة مكانة العقل واستنقاذه من المأزق الذي وضعته المدرسة الوضعية فيه. بيد أن جهود كانط لم تؤدِ إلى استرجاع العقل المستدل المتطلع إلى إدراك الحقائق الكلية والجزئية معاً، بل إلى توليد عقل مختزَل عاجز عن الإجابة عن الأسئلة الكبيرة التي تواجه الإنسان، أو توجيه الفعل وفقاً لمبادئ كلية سامية. يميز كانط بين مستويات ثلاثة للإدراك: الحدس والفهم والعقل، ويرى أن معرفة الإنسان للأشياء المحيطة به تتم أولاً من خلال الحدس، ويمثل عند كانط جهاز الإدراك الحسي، حيث تستشعر الحواس المعطيات الصادرة عن الأشياء. ثم يتم تصنيف المعطيات الحسية وفق مفاهيم أو أسماء، وهي أصناف ذهنية يولدها العقل نفسه لتمييز المظاهر المختلفة للأشياء؛ وأخيراً، ترتبط الأصناف الذهنية بعضها ببعض من خلال مجموعة من المبادئ القبلية، سابقة للخبرة الإنسانية ومتعالية عن التجربة الحسية. وهكذا أبرز كانط من خلال استعادة مفهوم

---

(١٨) David Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1986), p. 14.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣.

المبادئ الفطرية والضرورية، والتي يدعوها بالمبادئ القبلية، ارتباط مفهوم العقل بوجود علوي كلي مفارق للوجود الحسي ومهيمن عليه. بيد أن المفارقة المذهلة في الفكر الكانطي أنه استطاع إثبات امتلاك الإنسان لقوة عقلية ذات مبادئ ضرورية ثابتة بالإشارة إلى وجود عقلي مفارق للمادة ومجرد عن المحسوس من ناحية ليعود لينفي الحسي. يقول كانط: «على الرغم من أن للمفاهيم النظرية دلالات متعالية عن الواقع المحسوس، فإن استخدامها في سياق النظر في [وجود] علوي ممتنع، لأن كافة الشروط اللازمة للحكم [على الأمور] غائبة في تلك الحال، وبالتحديد شروط إدراج المعقولات العلوية ضمن المفاهيم النظرية»[٢٠]. وهكذا كرست نظرية كانط العقلية التصور الوضعي للوجود، واختزلت مفهوم العقل من العقل المستدل الطامح إلى معرفة الحقائق الكلية للوجود إلى عقل مختزل مقتصر في فهمه على إدراك «الحقائق» الحسية. وهكذا نفى كانط قدرة العقل على رد الحقائق الجزئية إلى حقيقة كلية متمثلة في إله خالق مهيمن، رغم اعترافه بضرورة رد عالم الظواهر المحسوسة إلى عالم علوي ماورائي. يقول كانط: «إذا سألنا، في سياق الحديث عن علم ماورائي، أيوجد شيء مفارق للعالم يمكن اعتباره أساس النظام الكوني، وقاعدة لربط أجزائه وفق قوانين كلية، فإن الجواب يقتضي الإيجاب حتماً؛ لأن العالم مجموعة من المظاهر أو التمظهرات. . . فإذا سُئل هل هذا الوجود هيولي، أو واقع كلي، أو ضروري. . . الخ، فإننا نجيب أن السؤال لا معنى له، لأن كل المفاهيم اللازمة للإجابة عن هذا السؤال لا تحتمل إلا دلالات حسية»[٢١].

المفارقة المذهلة الثانية أن كانط الذي ينكر إمكان العقل النظري الوصول إلى معرفة راسخة للحق العلوي يؤكد لزوم مفهومي الله واليوم الآخر لتأسيس فعل أخلاقي عند الحديث عن عقل عملي. يقول كانط مرة أخرى: «إن مفاهيم الأخلاق السامية عاجزة، حال غياب [مفهوم] الله و[مفهوم] يوم غائب عن إدراكنا الآن لكنه محط الآمال، عن تحفيز القصد والفعل، رغم وقوعها محل الرضى والإعجاب»[٢٢]. المذهل هنا أن كانط يُخرج من دائرة العقل النظري مبدأ ضرورياً يتحكم في ترشيد قصد الإنسان وفعله، وتستند إليه كافة القواعد الأخلاقية المؤسسة لشروط الحياة الاجتماعية.

كيف أمكن لكانط ارتكاب خطأ قاتل كهذا؟ كيف أمكنه تجاهل العلاقة بين النظر والعمل، والغفلة عن الارتباط بين معرفة الحق المنوط بالنظر والقيام بتبعاته وتحقيقه من خلال العمل؟ تكمن الإجابة عن هذا السؤال، في تقديرنا، في إصرار

---

(٢٠) Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, translated by Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1929), p. 265.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٥٦٦.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٦٤٠.

كانط، ومن ورائه الاتجاه العلماني برمته، على استقلال مرجعية العقل، وإيمانه بقدرة العقل على الاهتداء إلى الحق والخير دون الحاجة إلى الرجوع إلى سلطة خارجة عنه، أو الاحتكام إلى مبادئ متعالية عليه. لذلك نجد أن كانط يعدّ الإيمان بالله واليوم الآخر جزءاً من عقل الإنسان العملي وموقفه الأخلاقي، ويسميه «إيماناً أخلاقياً»، بل يذهب كانط إلى استحالة تلاشي المشاعر الأخلاقية، فيقول: «الإيمان بالإله وبيوم آخر متداخل مع مشاعري الأخلاقية إلى الحد الذي أشعر فيه أن خطر فقدان اللاحق ضئيل، كما أن الخوف من ضياع السابق قليل»[٢٣].

يبدو من محاكمة كانط السابقة أن اعتقاده الغارق في السذاجة بقدرة العقل على إدراك حقائق الوجود الكلية انطلاقاً من دعوى رسوخ المشاعر الأخلاقية ناجم عن قناعة راسخة في استقلال العقل وجهل شنيع بأثر الثقافة السائدة والتراث الفكري والأخلاقي للمجتمع في تكوين «المشاعر الأخلاقية» وإنضاجها. وتعكس المحاكمة السابقة أيضاً تخليطاً في فهم بنية العقل وعلاقته بمحيطه الثقافي والفكري، ومصدر المبادئ المعرفية والأخلاقية التي تهديه وترشده. لذلك فإننا سننبري في القسم التالي لسبر بنية العقل ومصدره.

ثالثاً: بنية العقل ومصدره

رأينا أن علماء المسلمين المتقدمين ربطوا العقل بالعلم، وميزوا بين العلم الضروري الفطري الذي يشكل البنية الرئيسية لظاهرة العقل، والعلم المكتسب الذي يتحصل انطلاقاً من العلم الضروري. كما رأينا المحاولة المضطربة التي قادها دعاة الاتجاه الوضعي في الفكر الغربي لنفي وجود معرفة ضرورية فطرية سابقة على الخبرة والتجربة، وهو الاتجاه الذي أراد أن ينفي وجود قوة فاعلة في الذات الإنسانية تتحكم في تفسير معطيات الواقع وتوجيهه انطلاقاً من التزامات قيمية ووجودية محددة. لكن محاولة استبعاد فكرة المعرفة الضرورية أدت في النهاية إلى نفي ظاهرة العقل عينها، مما حدا كانط على تطوير نظرية للعقل تعيد اعتبار المعرفة الضرورية أو القبلية، لكنها تحصرها في إطار الخبرة الحسية للإنسان. وهنا يبرز سؤال رئيسي مهم: بما يتحدد العقل الإنساني، وما مصدر أحكامه ومبادئه؟

نبدأ إجابتنا عن هذا السؤال بتحليل المكونات الرئيسية للمعرفة التي هي نتاج العمليات العقلية وفحواها. تتألف المعارف البشرية في بنيتها الأساسية من تصورات أو أفكار مرتبط بعضها ببعضها الآخر وفق أحكام أو تصديقات. وتنقسم الأحكام إلى خبرية تصف الواقع المحيط بالإنسان العاقل، وإنشائية تعكس رغبات النفس وإرادتها.

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٦٥٠.

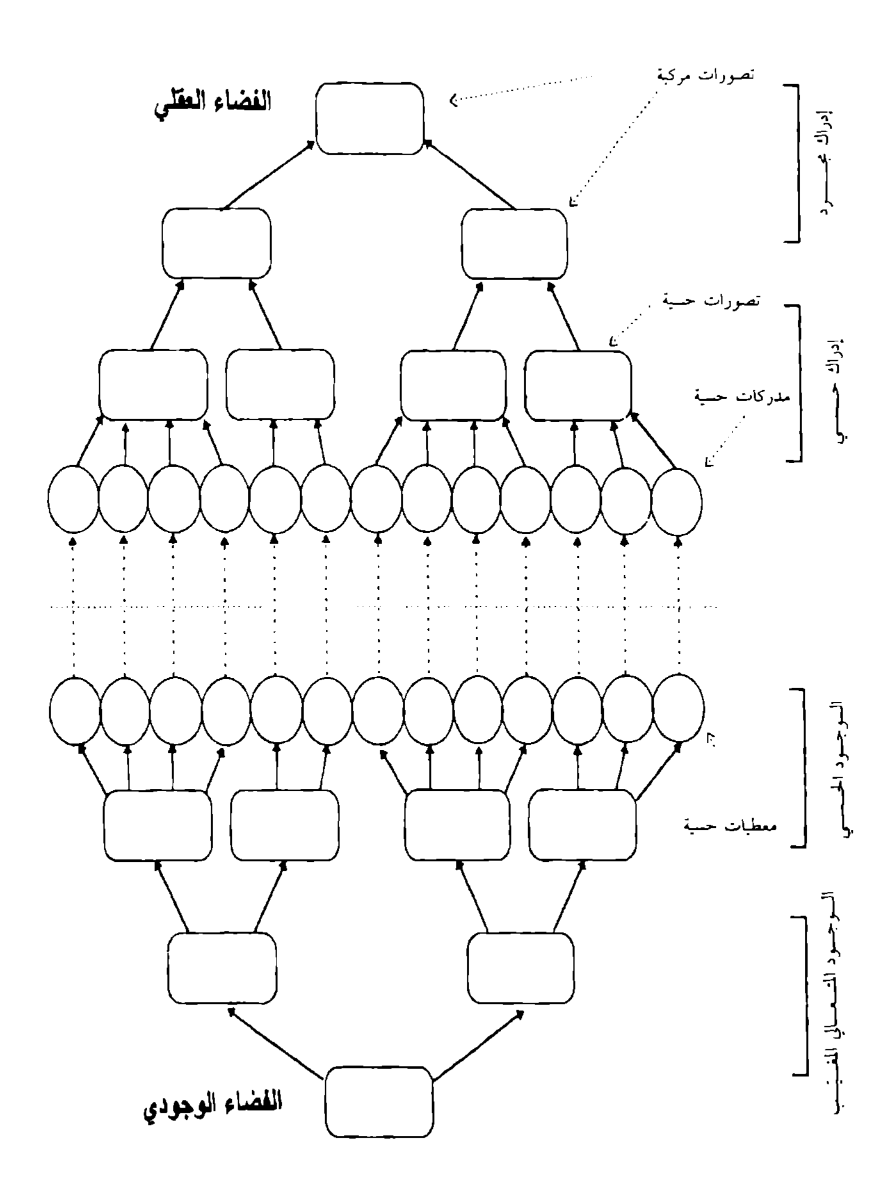
فجملة «الباب مفتوح» تمثل حكماً خبرياً لأنها تصف حال الباب. أما عبارة «افتح الباب» فتمثل جملة إنشائية تعكس مطلباً أو رغبة في نفس الذات الناطقة. يتحدد دور العقل هنا في فرز الأشياء والأفعال وتسميتها بأسماء مميزة لها، ومن ثمّ الحكم عليها بالصدق والكذب أو الصواب والخطأ. ويتمكن العقل من فرز الأشياء والأفعال بتحديد مقوماتها أو خصائصها الرئيسية ثم تصنيفها بناءً على تطابق خصائصها أو تباينها. كما يتمكن العقل من الحكم بصحة الخبر أو كذبه من خلال التأكد من مطابقة الخبر للواقع. فنحكم أن عبارة «الباب مفتوح» صادقة إذا تطابق الوصف مع الواقع، وإلا فإننا نحكم بكذبها. بيد أن التحقق من صدق الحكم أو كذبه ليست عملية بسيطة، بل يغلب عليها التعقيد في معظم الأحيان. فالتحقق مثلاً، من صدق عبارة «تدور الأرض حول الشمس» غير ممكن عبر معاينة مباشرة، بل يحتاج إلى استدلال فلكي ورياضي معقد. فاعتقادنا أن الأرض تدور حول الشمس لا يرجع إلى عملية تطابق بسيط بين الحكم المذكور ومعطيات الحس، بل إلى الاتساق الداخلي لجملة من الأحكام التي يشكل مجموعها نظرية «دوران الأرض حول الشمس».

ويزداد الأمر تعقيداً عند النظر في صدق أحكام تشير إلى ظواهر متعالية عن الخبرة الحسية؛ فالتحقق من صدق عبارة «تزداد القوة السياسية للمجتمع بازدياد التلاحم الداخلي لأفراده» ليس بالأمر اليسير. ذلك أن مفهومي «القوة السياسية» و«التلاحم الداخلي» مفهومان مجردان لا يمكن معاينتهما مباشرة في دائرة الخبرة الحسية. وكذلك الأمر بالنسبة إلى عدد كبير من المفاهيم والتصورات المستخدمة في دائرة النظر والفعل السياسي والاقتصادي والاجتماعي والنفسي. فعبارة «ترتبط أجور العمال بقيمة السلع الرئيسية والسيولة المالية المتوفرة» تشير إلى علاقة معقدة بين تصورات كمية متغيرة: «أجور العمال» و«قيمة» و«سلع رئيسية» و«سيولة مالية». إن صعوبة التحقق من صدق الأحكام العقلية أو كذبها ناجم عن عملية التركيب التي يمارسها العقل، إضافة إلى العمليات المذكورة آنفاً، لتوليد أفكار (تصورات) وأحكام (تصديقات) جديدة بتركيب التصورات المستقاة من الخبرة الحسية. فعملية توليد الأفكار تتم في فراغ داخلي مناظر للفراغ (الوسط) الخارجي (الشكل رقم (٣ ـ ١)).

فمفهوم «القوة السياسية»، على سبيل المثال، مفهوم مركب لا يمكن معاينته مباشرة، ولكن العقل يولده بتركيب مفهومي «القوة» و«السياسة»، وهما بدورهما مفهومان مركبان. فإذا قمنا بتحليل هذين المفهومين إلى مركباتهما الرئيسية من خلال تحديد المعاني الثاوية فيهما وجدنا أن مفهوم القوة بمعنى «القدرة الكامنة في موجود ما والكافية لإحداث الفعل» يشتمل على مفاهيم «القدرة» و«الكمون» و«الوجود» و«الكفاية» و«الحدوث» و«الفعل». ووجدنا كذلك أن مفهوم السياسة بمعنى «تنسيق جهود أفراد الجماعة لتحقيق هدف مرتجى» يشتمل على مفاهيم «تنسيق» و«جهد» و«جماعة» و«تحقيق» و«هدف» و«رجاء». فإذا تابعنا عملية التحليل وجدنا أن هذه

الشكل رقم (٣ ـ ١)

الجهد الذي يبذله العقل لإعادة تركيب بنية الوجود ضمن فضائه الذاتي باستخدام التصورات الحسية والمركبة

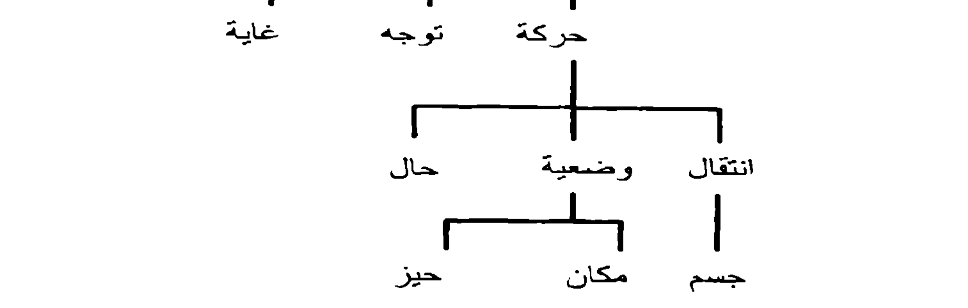


المفاهيم الاثني عشر الناجمة عن مفهومي القوة والسياسة مفاهيم مركبة أيضاً. فمفهوم «الفعل» بمعنى «الحركة المتجهة إلى غاية»، على سبيل المثال، يتركب من مفاهيم «الحركة» و«الاتجاه» و«الغاية». وكذلك فإن مفهوم «الحركة» بمعنى الانتقال من وضعية إلى وضعية أو من حال إلى حال مفهوم مركب. وهنا على هذا المستوى من التحليل، نواجه للمرة الأولى مدلولات حسية مطابقة لدلالات المفاهيم. فالانتقال من وضعية إلى وضعية تغير في موضع الأجسام نسبة إلى أجسام أخرى محيطة بها، والانتقال من حال إلى حال تغير في الصفات الذاتية أو الشروط الموضوعية.

ينبثق من التحليل السابق عدد من النتائج المهمة، إذ يتضح لنا، بادئ ذي بدء، أن المفاهيم المستخدمة في العلوم مفاهيم مركبة، ينطوي كل منها على عشرات المفاهيم الفرعية. لذلك يتوقف إدراك دلالات مفهوم «القوة السياسية» على فهم العديد من المفاهيم، مثل مفهوم «القدرة» و«الكمون» و«التدبير» و«الحركة» وغيرها. كما يتضح لنا أيضاً أن المفاهيم المركبة تختلف في درجة تركيبها تبعاً للمستوى التجريدي الذي ترتكز عليه. فمفهوم «القوة» على درجة أعقد من التركيب من مفهوم «الحركة» نظراً لوقوعه على مستوى أعلى من التجريد، وبالتالي احتوائه مفهوم الحركة ضمن دائرة دلالاته. وهذا يعني أن المفاهيم التي يستخدمها العقل لإدراك الواقع لا تقف على مستوى واحد من التجريد، بل تشكل هيكلاً هرمياً يتألف من كم هائل من المفاهيم المركبة التي تقترب من الخبرة الحسية أو تبتعد عنها تبعاً لدرجة تركيبها (انظر الشكل رقم (٣ ـ ٢)). ويترتب على النتيجتين السابقتين النتيجة المهمة التالية: إن التحقق من صدق الأحكام المركبة لا يمكن أن يتم انطلاقاً من مبدأ انطباق المفاهيم المؤلفة للحكم والواقع المحسوس، نظراً لأن مثل هذا الانطباق ممكن في المستوى الأول للتجريد فقط. فنحن نستطيع أن نتحقق من صدق حكم انتقال جسم من مكان إلى آخر من خلال انطباق الحكم مع واقع الجسم المعني، لكننا لا نستطيع أن نحتكم إلى مبدأ الانطباق نفسه للتحقق من صدق الحكم بأن «القوة السياسية للمجتمع تزداد مع ازدياد التلاحم الداخلي للأفراد». فنحن نحتاج أولاً إلى فهم «المنطق الداخلي» للحكم المركب السابق من خلال فهم مجموعة المفاهيم الفرعية المؤلفة لمفاهيم الحكم الرئيسية، وربط الحكم نفسه بمجموعة الأحكام المؤلفة للنظرية التي تسعى إلى تفسير الواقع وبيان مكوناته. لذلك يتطلب التحقق من صدق الحكم السابق النظر أولاً في اطراد الاستدلال النظري، سواء أكان الاستدلال انتقالاً من حكم جزئي إلى كلي (استقراء) أم من حكم كلي إلى جزئي (استنباط)، ومن ثم التأكد من انعدام التناقض الداخلي بين الأحكام المؤلفة للنظرية الساعية إلى تفسير الواقع، أي اعتماد مبدأ الاتساق الداخلي للنظرية، قبل الشروع في اختبار مدى تحقيق النظرية لشروط الانطباق. فالاتساق لا الانطباق هو المبدأ الرئيسي للحكم على صدق الأحكام المركبة.

الشكل رقم (٣ ـ ٢)

البناء المفهومي المعقد الثاوي في المفاهيم المستخدمة في العلوم الإنسانية مثل مفهوم «القوة السياسية» الذي يتضمن عشرات المفاهيم الفرعية المجردة



لا ريب في أن التحقق من صدق نظرية ما يستدعي إثبات انطباقها على الواقع. لكن شرط الانطباق لا يتطلب حدوث انطباق كامل بين كل حكم من الأحكام المؤلفة للنظرية والمعطيات الحسية للواقع. ذلك أن اشتراط الانطباق الكامل بين أحكام النظرية ومعطيات الواقع غير ممكن حتى في إطار النظريات التي تبحث في الواقع الطبيعي، بَلْهَ تلك التي تطمح إلى تفسير الواقع الاجتماعي. فحتى النظريات التي تصف بنية المادة، وتحللها إلى ذرات تتألف من نواة وكهارب تدور حولها، لا تحقق شرط الانطباق نظراً لعدم إمكان مشاهدة عناصر المادة مشاهدة مباشرة. فالانطباق يحدث بين الآثار التي تفترض النظرية حدوثها ونتائج التجربة والملاحظة. وبدهي أن الآثار التي تفترضها النظرية لا يمكن اختبارها إلا بعد تكامل النظرية وتطورها، وهو تكامل وتطور يحكمه مبدأ الاتساق لعناصر النظرية. ويبرز هنا السؤال التالي: إذا كان اتساق النظرية هو المبدأ الأساسي الذي يحكم صدق النظرية، فما ضوابط الاتساق؟

إن البحث في ضوابط الاتساق النظري يقودنا إلى البحث في مبادئ العقل، وهو بحث يتعلق بمحل الخلاف والنزاع بين مختلف الاتجاهات الفكرية السائدة. فالاتجاه الوضعي ينفي وجود مبادئ فطرية ضرورية، ويعتبر أن مبادئ العقل ناجمة عن محاكاة العقل للمبادئ التي تحكم المحيط الطبيعي للإنسان، بينما يسلم دعاة الوضعية المنطقية بوجود مبادئ عقلية فطرية أو قبلية، لكنهم، اتباعاً لكانط، يحصرون عملها في دائرة الخبرة الحسية. وتعود الصعوبة في تمييز الفطري من المكتسب إلى تداخل المبادئ العقلية من جهة، وتراكب سيرورة النضج العقلي الناجم عن الملاحظة والخبرة بعمليات التربية والتعليم الهادفة إلى نقل التصورات والقيم والخبرات الإنسانية المتراكمة عبر الأجيال. ولعل الطريقة الأمثل لدينا للتمييز بين الفطري والمكتسب تتمثل في عزل المبادئ العقلية الثابتة عن المتغيرة. لذلك يمكن الحكم بأن المبادئ التي لا تتغير عبر الزمان والمكان مبادئ فطرية، مثل مبدأ الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع والسببية. فالناس على اختلاف ثقافاتهم ومستوياتهم التعليمية يرفضون إمكان اجتماع الأضداد. فالعقل البشري يرفض إمكان وجود فلان من الناس في مكانين بشخصه في لحظة واحدة، ويحكم، لذلك، باستحالة اجتماع الرئيس اللبناني بنظيريه السوري والمصري في دمشق والقاهرة في آن واحد. كما يصر العقل على أن لكل معلول علة ولكل حادث سبباً، ويحكم بأن الرصاصة التي انطلقت من مسدس زيد هي العلة في إحداث ثقب في جمجمة عمرو وإتلاف دماغه، وأن زيداً هو المسؤول عن مقتل عمرو لأنه وجه المسدس إلى رأس عمرو ثم ضغط بأصبعه على زناد المسدس، فأدى ذلك إلى تحرير المطرقة التي ارتطمت برأس العبوة الناسفة للرصاصة، وأدت بالتالي إلى إحداث انفجار في حجرة الإطلاق، دفع بالرصاصة عبر ماسورة المسدس نحو رأس عمرو، لتخترق جمجمته وتؤدي إلى إتلاف دماغه وإحداث الموت. فزيد هو المسؤول لأنه بدأ سلسلة من العلل والمعلولات انتهت بمقتل عمرو.

نخلص إذن إلى أن مبادئ العقل الفطرية ترتبط بمجموعة الأحكام الشكلية (الصورية) التي يستخدمها العقل للتحقق من صدق الأحكام المضمونية التي تعترضه، والتي تشتمل إضافة إلى المبادئ المذكورة آنفاً المبادئ ذات الطبيعة الرياضية الشكلية، مثل الحكم على أن الكل أكبر من أي من أجزائه، وأن المتوازيات لا تتقاطع في مستوى واحد. . . الخ. وبالمثل فإن العمليات العقلية كالتجريد والتحليل والتركيب والاستقراء والاستنباط عمليات عقلية فطرية يمارسها العقل البشري بطبيعته، ويتساوى في امتلاكها كل «العقلاء» على اختلاف ثقافاتهم، ومستوياتهم العلمية والتعليمية.

لكن العقل، بوصفه قوة للنفس البشرية للحكم على الصدق والكذب أو الصواب والخطأ، لا يقتصر على الأحكام الشكلية، بل يشتمل على عدد كبير من الأحكام المضمونية. وتتولد الأحكام المضمونية هذه من تفاعل الجزء الشكلي من العقل مع معطيات الواقع الكلي للإنسان، بمجالاته الثلاثة: العلوي والاجتماعي والطبيعي. لذلك نجد أن أحكام العقل المضمونية تتألف من: ١ ـ أحكام متعالية عن الوجود الحسي للإنسان ومرتبطة بالوجود المغيَّب. ٢ ـ أحكام قيمية توجه الفعل البشري في دائرة الحياة الاجتماعية. ٣ ـ أحكام تجريبية مستمدة من استبطان العقل للمبادئ أو القوانين الطبيعية. فالأصناف الثلاثة من أحكام العقل المضمونية ضرورية ولازمة لعمليات التفكير، لا يمكن للعقل البشري أن يوجه الفعل الإنساني دون توليدها واستنباطها.

لقد حاولت المدارس الفكرية المختلفة التي قادت المشروع الحضاري العلماني حصر أحكام العقل بالأحكام التجريبية، وذلك بإصرارها على أن التجربة الحسية هي المصدر الوحيد للحقائق. لكن ادعاء قدرة العقل على تحقيق تجديد ثقافي أو نهضة حضارية باعتماد أحكام تجريبية محضة حيلة ذهنية لا تمت إلى حقائق الأمور بأدنى صلة. وتتمثل الحيلة هذه في استبطان رواد المشروع الحضاري العلماني الغربيين لمجموعة من الأحكام المتعالية، المحدِدة لطبيعة الواقع الكلي وموقع الإنسان في هذا الوجود ومآل جهده وعمله ومعنى حياته. ثمّ عمدوا إلى تخير مجموعة من القِيَم تتلاءم مع الرؤية العَلمانية الكلية للوجود، تم استصحابها بعد رفض الأحكام القيمية المرتبطة بالهوية التقليدية للمجتمع الغربي إبّان عصر النهضة. وانقسمت الرؤية العَلمانية الكلية الرافضة لتواصل الخالق والمخلوق إلى مدارس ثلاث: (أ) الرؤية الآلية للوجود التي تمثلها آراء ديكارت وكانط. ويعتقد أصحاب هذه الرؤية، تأثراً بالمدرسة الأفلاطونية، أن الله هو المحرك الأول الذي قام بتصميم الكون، ثم تركه يسير وفق آلياته وقوانينه الذاتية. لذلك ترى هذه المدرسة أن العقل قادر على توجيه الفعل وفق مُثُل يمكن اكتشافها بالنظر والتأمل؛ (ب) الرؤية الحلولية للوجود، وتمثلها آراء سبينوزا وهيغل. ويخلط هؤلاء بين مفهومي الله والإنسان؛ ويرون أن الأول صنو للوجود الكلي للثاني. فالله في نظرهم هو الإنسان الكامل، والكمال الإنساني صنو للألوهية. ولا يرى

هؤلاء أن هناك مُثُلاً متعالية عن الواقع الإنساني الاجتماعي، بل يرون أن تطور البشرية اكتمال للعقل. لذلك يصر هيغل على أن الحياة الأخلاقية هي الحياة العقلية، وأن نضج العقل وتطوره لا يدرك إلا من خلال الواقع؛ (ج) الرؤية المادية للوجود ويمثلها ماركس ومن حذا حذوه. ويساوي هؤلاء بين الله والطبيعة، ويعتقدون في حكمة الحياة والطبيعة وعقلانية المادة، وخضوع الإنسان لنوازعها وقواها. ويرون أن الوعي الإنساني أرقى شكل من أشكال الحياة المادية. ويصر ماركس على أن سعادة الإنسان في الانفلات من القيود الاجتماعية وتحطيم كل الأشكال التي تؤدي إلى قيام تضامنات داخلية ضمن المجتمع الإنساني برمته. لذلك حمل الفكر الماركسي على كل الأشكال التنظيمية الوسيطة، بدءاً بالأسرة، ومروراً بالمؤسسة الاقتصادية، كالشركة، وانتهاء بالدولة نفسها.

إذا كان العقل يحتاج بالضرورة إلى اعتماد أحكام متعالية عن التجربة الحسية وأحكام قيمية معيارية لتوجيه الفعل والتعامل مع محيطه، وإذا كان العقل غير قادر على إدراك الواقع الكلي المغيَّب انطلاقاً من معطياته الذاتية، فإن استبعاد الوحي من دائرة نظر العقل بحجة أن الوحي ذاته يتضمن أحكاماً متعالية على الخبرة الحسية أمر اعتسافي، لأن الأحكام المتعالية، كما رأينا آنفاً، ضرورة عقلية لازمة لعمله. إن قبول المعرفة الثاوية في الوحي أو رفضها لا يمكن أن يتما من خلال موقف قبلي يستمد مصداقيته من ادعاء أن العقل لا يحتاج إلى الوحي، لأن العقل، كما بيّنا، يحتاج إلى رؤية كلية. وتزويد الإنسان بالرؤية الكلية للوجود وبتوجيهات قيمية للفعل هي المهمة الرئيسية التي يضطلع الوحي بها. فرفض الوحي أو قبوله يجب أن يتما من خلال اختبار اتساقه الداخلي، وقدرته على تزويدنا برؤية متماسكة للوجود، والتسامي بسلوكنا نحو مستوى أرقى من الحياة الإنسانية.

رابعاً: التجديد الثقافي بين الأصالة والاستعارة

يروى أن الرحالة الإيطالي ماركو بولو حضر مجلس حاكم سلطنة استوائية في إحدى جولاته السياحية؛ فأراد إمتاع الحاكم بذكر بعض خصائص مناخ بلدته فينيقيا، فأخبره أن الناس في شمال إيطاليا يسيرون فوق مياه البحيرات المتجمدة في الشتاء. فأنكر السلطان مقالته وأمر بطرده من مجلسه.

تظهر المواجهة الطريفة بين ماركو بولو والسلطان أثر الخبرة في تشكيل العقول وتباينها. فطرد السلطان لزائره الغريب من مجلسه يعود إلى حكمه بكذب الخبر الذي نقله إليه ماركو بولو واعتقاده استحالة سير الناس على الماء صيفاً أكان ذلك أم شتاءً. فحدث تجمد الماء وتحوله من حاله السيولة إلى حاله الصلابة أمر غير معهود في بلد استوائي قبل اختراع الثلاجة. فماركو بولو في نظر السلطان أحد رجلين: كاذب لا

يؤمن جانبه أو مختل عقل لا تحسن مجالسته. إن الاختلاف بين السلطان وزائره الغريب في حقيقته اختلاف بين عقلين، عقل يرى استحالة سير الناس على الماء لاستحالة تحوله من السيولة إلى الصلابة في أي حال، وعقل يعتقد لزوم سير الناس على ماء البحيرات، واستحالة غوصهم فيه حال تجمده. فالاختلاف بين العقلين ليس اختلافاً في الكيان الفطري من العقل (مجموعة الأحكام الشكلية) بل في الكيان المكتسب منه (مجموعة الأحكام المضمونية). وكما تختلف العقول مع اختلاف الخبرات، فإنها تختلف مع اختلاف التصورات الكلية والقيم المعيارية. إن فهم العلاقة بين العقل الفطري والمكتسب، وأثر ذلك في طرائق التفكير والسلوك، هو في تقديرنا المدخل الصحيح لفهم الاختلافات الثقافية ودراسة عمليات التجديد الثقافي.

ولا بأس قبل الشروع في بحث العلاقة بين العقل والثقافة من إيراد مثال آخر عن مواجهة بين عقلين نتيجة اختلاف في الأحكام القيمية. تذكر المصادر التاريخية أن ربعي بن عامر اختير ليمثل قيادة الجيش الإسلامي الفاتح في المفاوضات التي سبقت معركة القادسية والتي دعا إليها الفرس. وتبعاً لمراسيمهم الملكية مد الفرس بساطاً طويلاً يقود إلى مجلس القائد الفارسي رستم ليسير عليه الوافد قبل لقاء كبيرهم. لكن ربعي بن عامر لم يلتزم مراسيم الفرس، بل تابع السير فوق البساط الممدود ممتطياً جواده، ثم ترجل قرب خيمة رستم، وخطا إليه منتصب القامة حتى إذا وصل إلى مجلسه جلس بقربه. فهب إليه القوم غاضبين يشدونه من تلابيبه ويبعدونه عن قائد الجيش، مما أثار حفيظة ربعي ليلتفت إلى مضيفيه زاجراً: «إليكم عني، فأنا ما جئتكم بل أنتم الذين دعوتموني».

إن المواجهة الغاضبة بين ربعي والفرس نجمت عن اختلاف بيّن بين عقلين، أو لنقل توخياً للدقة، بين منظومتين مختلفتين من الأحكام القيمية. فإنكار الفرس لسلوك ربعي ناجم عن ثقافة أو عقلية تضفي قدسية وعلواً على أصحاب السلطة، وترفعهم دون مقام الناس، وتستدعي خشوع الناس وخضوعهم في محضرهم، والتعبير عن هذا الخشوع والخضوع بالانحناء عند ملاقاتهم والجلوس في مقامات أدنى من مقاماتهم. وغضب ربعي من سلوك مضيفيه ناتج من ثقافة أو عقلية ترى أن الناس سواسية في الكرامة، وأن الضيف مكرم تكريماً خاصاً عند مضيفه، وأن التذلل والخشوع في محضر الناس ليس من أخلاق الأحرار.

لقد أردنا من المثالين السابقين إظهار العلاقة بين الثقافة السائدة ومبادئ التفكير، لننتقل بعد ذلك إلى الحديث عن مهمة العقل في تجديد الثقافة. يجدر بنا أن ننوه بدءاً أن العلاقة بين العقل والثقافة علاقة تقاطع لا تطابق. فالعقل المكتسب يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالثقافة، بينما يستقل العقل الفطري عن الثقافات كلها ليشكل القاسم المشترك الرئيسي بينها. لكن العقل المكتسب يمثل مساحة محدودة من مساحة التأثير الثقافي

لمجموعة سكانية ما، تقتصر على مجموعة الأحكام المتعالية والتجريبية والقيمية التي توظف لتقويم الدعاوى النظرية والممارسات العملية. ويبقى خارج دائرة العقل، بوصفه القاضي بالصدق والكذب أو الصواب والخطأ، مساحة ثقافية واسعة تحكمها الأذواق والأعراف فلا تخضع لحكم العقل، بل للحس الجمالي أو الألفة والعادة، ويدخل في ذلك الزي وأساليب البناء وأطباق الطعام وغيرها.

ينتج من ملاحظتنا السابقة للعلاقة بين العقل والثقافة السائدة أن التجديد الثقافي يرتبط ارتباطاً مباشراً بإعادة النظر في مصداقية المبادئ أو الأحكام العقلية المكتسبة، وذلك بإعمال مبادئ العقل الفطرية فيها لاكتشاف مواضع الخلل والتناقض الداخلي من جهة، ومقارنة الأحكام الموروثة من خبرات ونظرات السابقين بأحكام متولدة من نظرة أصيلة إلى الواقع الكلي، نظرة تنطلق من الموقع المكاني والزماني للناظر والمنظّر. ذلك أن مساحة واسعة من العقل المكتسب ناجمة عن استصحاب المعرفة المتوارثة ضمن محيط ثقافي محدد. وهذا يعني أن إصلاح أساليب التفكير وطرائقه يتطلب النظرة الناقدة المقومة للمحتوى الثقافي والتراث الفكري الذي يؤسس ثوابت الثقافة ومبادئ العقل. النظرة الأصيلة تتطلب اذن اعتماد الخبرة الذاتية للذات العاقلة ورؤية الواقع الكلي انطلاقاً من الموقع الزماني والمكاني للعقل من جهة، واستعداداً للنقد الهادئ المطرد للثقافة السائدة والتراث الفكري من جهة أخرى. إن الإخلال بأي من الشرطين السابقين اللازمين لكفيل بإحباط الجهود والحيلولة دون تحقيق الارتقاء الفكري والنضج العقلي المنشود.

لقد برز في الآونة الأخيرة عدد من الدراسات الموسوعية الرامية إلى نقد التراث، باعتباره البعد التاريخي للبناء الثقافي السائد، بدأها حسين مروة في كتابه **النزعات المادية**، ثم تابعه الطيب تيزيني في موسوعته التي بدأها بكتابه **من التراث إلى الثورة**. وتبع ذلك موسوعة حسن حنفي الخماسية **من العقيدة إلى الثورة**، والتي قدم لها في كتابه **التراث والتجديد**، ثم توج محمد عابد الجابري هذه الأعمال النقدية في ثلاثيته **نقد العقل العربي**، والتي استهلها بكتابه **تكوين العقل العربي**.

ورغم الجهد الكبير الذي وظّف في تطوير الأعمال السابقة، والقدرات التحليلية المتميزة لأصحابها، وتبحر مؤلفيها في الكتابات التراثية، فإن الخلل الخطير الذي تعانيه يتمثل في تبنيها، قصداً أو دون قصد، أحكاماً عقلية مكتسبة عبر تجربة تاريخية لثقافة مغايرة. ففي كتابه **التراث والتجديد**، والذي جعله مقدمة لخماسيته، يطالعنا حنفي بتأكيد يصر عليه عبر كتاباته مفاده أن العقل وحده هو المرجع في الحكم على التراث الذي تؤول إليه مهمة تأسيس ثقافة جديدة وفكر جديد: «مهمة، التراث والتجديد، التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي وسلطة الموروث. فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه، وتحرير وجداننا المعاصر من

الخوف، والرهبة والطاعة للسلطة سواء كانت المورث أو سلطة المنقول، سواء كانت سلطة التقاليد أم السلطة السياسية»[٢٤]. فإذا سألنا أي عقل هذا الذي ننطلق منه لنقد التراث وما هو محتواه ومضمونه، نجد أن حنفي يعتمد العقل الوضعي الرافض لمصدرية الوحي، والمصرّ على اختزال الحقيقة وحصرها في المجال الحسي. لذلك يدعو حنفي إلى تطهير اللغة العقلية من «ألفاظ الله، والجنة، والنار، والآخرة، والحساب، والعقاب، والصراط، والميزان، والحوض»[٢٥]، لأنها «ألفاظ قطعية صرفة لا يمكن للعقل أن يتعامل معها دون فهم أو تفسير أو تأويل»[٢٦]. ولأن الألفاظ السابقة لا تخضع مباشرة للحس والمشاهدة والتجربة، فإن حنفي يدعو إلى استبدالها بألفاظ «يفهمها الناس بلا شرح أو تعليق أو سؤال أو استفسار مثل ألفاظ العمل، والحرية، والشورى، والطبيعة، والعقل»[٢٧]، بل يذهب حنفي إلى أبعد من استبعاد المفاهيم والمعاني المتعالية عن التجربة الحسية، فيدعو إلى تغييب الأعلى ذاته، بدعوى أن «علماء أصول الدين [عندما] يتحدثون عن الله ذاته وصفاته وأفعاله فإنهم في الحقيقة يتحدثون عن الإنسان الكامل. فكل ما وصفوه على أنه الله إن هو إلا الإنسان مكبراً إلى أقصى حدوده»[٢٨]. ومع إحلال الإنسان مكان الله وإعطاء العقل الوضعي السلطة المطلقة لتوليد المعارف والعلوم انطلاقاً من الواقع الحسي، يصبح العقل تابعاً للواقع المحسوس، والوحي تابعاً للعقل الوضعي المختزل. وهكذا تُستبعد الرؤية التوحيدية للوجود، الثاوية في الوحي، وتستبدل برؤية حلولية يعاد من خلالها بناء «علم أصول الدين»، وذلك بالانتقال «من العقل إلى الطبيعة، من الروح إلى المادة، ومن الله إلى العالم، ومن النفس إلى البدن، ومن وحدة العقيدة إلى وحدة السلوك»[٢٩].

ويتكرر الموقف نفسه في كتابات محمد عابد الجابري الذي يستعير العقل الوضعي الغربي لينقد العقل العربي، وليدعو إلى إعادة تأسيسه انطلاقاً من الواقع الحسي والاجتماعي. لذلك يرى الجابري أن «العلم لا يؤمن بمصدر آخر للعقل وقواعده غير الواقع»[٣٠]. والواقع الذي يعده الجابري مصدراً لقواعد العقل ليس الواقع الكلي، بل الواقع المادي المحسوس، كما يوضح لنا: «وإذا نحن شئنا الدقة أكثر

---

(٢٤) حسن حنفي، **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ٤٥.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٢٦) المصدر نفسه.

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

(٢٩) المصدر نفسه.

(٣٠) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ٢٤.

ـ بالاستناد على التصور العلمي المعاصر لحقيقة العقل ـ قلنا مع جول ألمو: ليست القواعد التي يعمل بها العقل هي التي تحدده وتعرّفه، بل قدرته على استخلاص عدد لانهائي منها هي التي تشكل ماهيته. والعقلانية بهذا الاعتبار، تغدو ليس الإيمان بمطابقة مبادئ العقل مع قوانين الطبيعة وحسب، بل الاقتناع بكون النشاط العقلي يستطيع بناء منظومات تتسع لتشمل مختلف الظواهر. وبما أن التجربة هي وحدها التي بإمكانها أن تفصل في مسألة المطابقة التي أصبحت تعني التحقق تجريبياً، فإن العقلانية المعاصرة هي عقلانية تجريبية وليست عقلانية تأملية كما كان الشأن من قبل»(٣١).

وهكذا تختفي مبادئ العقل الفطرية ذات الطبيعة الكلية ليتحول العقل إلى مرآة تعكس القواعد التنظيمية السائدة في الواقع الذي يتوجه إليه النظر: «لقد كان الفلاسفة من قبل ينظرون إلى العقل كمحتوى (قوانين العقل عند أرسطو، الأفكار الفطرية عند ديكارت، صورتا الزمان، والمكان والمقولات عند كانط). أما الآن فلقد أدى تطور العلم وتقدمه إلى قيام نظرية جديدة في العقل قوامها النظر إليه بوصفه أداة أو فاعلية ليس غير. لم يعد العقل في التصور العلمي المعاصر من المبادئ، بل إنه القدرة على القيام بإجراءات حسب مبادئ، إنه أساساً نشاط منظم، ولنقل لعب حسب قواعد»(٣٢).

وباعتماد مفهوم غارق في الوضعية يرى أن العقل «لعب حسب قواعد» ينطلق الجابري لتحليل بنية العقل العربي وليكتشف أن «العقل العربي تحكمه النظرة المعيارية إلى الأشياء»(٣٣). ويتابع الجابري ليبين المقصود بمعيارية العقل العربي فيقول: «ونحن نقصد بالنظرة المعيارية ذلك الاتجاه في التفكير الذي يبحث للأشياء عن مكانها وموقعها في منظومة القِيَم التي يتخذها ذلك التفكير مرجعاً له ومرتكزاً. وهذا في مقابل الموضوعية التي تبحث في الأشياء عن مكوناتها الذاتية وتحاول الكشف عما هو جوهري فيها. إن النظرة المعيارية نظرة اختزالية، تختصر الشيء في قيمته، وبالتالي في المعنى الذي يضفيه عليه الشخص (المجتمع والثقافة) صاحب تلك النظرة. أما الموضوعية فهي نظرة تحليلية تركيبية: تحلل الشيء إلى عناصره الأساسية لتعيد بناءه بشكل يبرز ما هو جوهري فيه»(٣٤).

هل يعني هذا الكلام أن العقل العربي ـ وهو في حقيقته ومن خلال تراثه عقل مسلم ـ لم يبذل عبر تاريخه أي جهد لفهم النظام الطبيعي المحيط به فهماً موضوعياً

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٣٤) المصدر نفسه.

دون أسقاط ذاته على موضوع دراسته؟ طبعاً لا يمكن للجابري أن ينكر المساهمات العلمية الرائدة التي قدمها العقل العربي في الدراسات الطبيعية «الموضوعية»، كالطب والفلك والبصريات والرياضيات والصيدلة... الخ، والتي تقدم بها بعض من وصفهم الجابري بالغنوصية، كابن سينا. لا يمكن للجابري وغيره أن ينكر تلك المساهمات أو أن ينحو منحى المؤرخين الغربيين الذين اختزلوا دور المسلمين التاريخي ومساهمتهم الهائلة في تطوير العلوم الطبيعية، وبناءها على أساس تجريبي يقوم على الملاحظة والاختبار، إلى دور الناقل لعلوم الإغريق الحافظ لها من الضياع إلى أن تسلمها الغرب ثانية وتابع مهمة التطوير العلمي. لذلك لجأ الجابري إلى معاجم اللغة ليبحث عن معنى العقل العربي ودلالاته، وليجد في تلك المعاجم دلالة موضوعية.. ولكن.. يقول الجابري: «نعم يمكن أن نلمس من خلال الدلالات المختلفة لكلمة «عقل» والكلمات الأخرى التي في معناها ما يمكن ربطه بالنظام والتنظيم، ولكن حتى في هذه الحالة يظل الجانب القيمي حاضراً دوماً. فالنظام والتنظيم في المجال التداولي للكلمات العربية المذكورة متجه دوماً إلى السلوك البشري لا إلى الطبيعة وظواهرها. ومن هنا يمكن القول إن «العقل» في التصور الذي تنقله اللغة العربية المعجمية يرتبط دوماً بالذات وحالاتها الوجدانية وأحكامها القيمية. فهو في نفس الوقت عقل وقلب، وفكر ووجدان، وتأمل وعبر، أما في التصور الذي تنقله اللغات الأوروبية فالعقل مرتبط دوماً بالموضوع، فهو إما نظام الوجود، وإما إدراك النظام، أو القوة المدركة»[٣٥].

إن المثلب الكبير الذي يعيبه الجابري على العقل العربي يكمن في احتفاظه بأحكام متعالية وأحكام قيمية كلية، ورفضه أن تختزل بنيته إلى مجموعة أحكام تجريبية، أي إلى عقل وضعي كما هو حال العقل الغربي المعاصر، الذي يعتمده الجابري أساساً مرجعياً لنقد العقل العربي. إننا لا نختلف مع الجابري في أن العقل العربي المعاصر عقل تراكمي غارق في ذاتيته، ومفتقد للنظر الموضوعي، وهو لذلك عقل يحتاج إلى إعادة تشكيل من خلال تقويم التراث الفكري الذي صنعه. لكننا نختلف معه في الأسس التي انطلق منها والمنهجية التي اعتمدها، وبالتالي في النتيجة التي توصل إليها. فالعقل العربي المسلم الذي أقام الحضارة الإسلامية التي سادت معظم أرجاء المعمورة لقرون عشرة ونيف، لم يتشكل في عصر التدوين كما يدعي الجابري[٣٦]، بل تشكل إبّان نزول الوحي على الرسول الخاتم صلوات الله وسلامه عليه. فتجاهل دور الوحي في تحويل العقل العربي من عقل قَبَلي مادي غارق في ذاتيته، ذي نزعة حصرية متكبرة، إلى عقلٍ حضاري إنساني رافض لكل النزعات الحصرية، سواء أكانت

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٧١.

عرقية أم قومية أم طبقية، وراغب في البحث والاختبار والتدقيق والتمحيص، تجاهل لا يستوي والنظر الموضوعي.

إن العقل العربي المعاصر لم يتكون في عصر التدوين، ولكنه امتدادٌ للعقل الذي أفرزته ثقافة الانحطاط في القرون المتأخرة، ونتاج لجهود المؤسسات التعليمية والتثقيفية التي ارتأت أن تعيد بناء العقل العربي المعاصر عبر عمليات استرجاع غير منهجي للتراث العربي التليد أو استعارة غير نقدية للثقافة الغربية السائدة. إنه العقل الذي عجز عن المحافظة على العلو السامق الذي رفعه إليه القرآن الكريم وهدي النبوة، فتخلى أولاً عن القِيَم السامية الرفيعة التي ميزت الأجيال المسلمة التي ضربت أمثلة رائعة في العدل والتسامح ومقاومة التسلط والجبروت وتحرير الإنسان من قيود الوهم والهوى والضلال، وتخلى بعد ذلك عن مهمة البحث المنهجي، وتطوير العلوم والمعارف، والارتقاء بقدرات الإنسان التقنية والتسخيرية، لينكفئ أخيراً على ذاته، وينحصر في فضاء عروبته، فيجتر ذكريات أمجاد تليدة، أو يتقمص النتاج الفكري والمحتوى القيمي لثقافات تشكلت خارج فضائه وتكونت ضمن ظروفها التاريخية الخاصة بها، وتكاملت رؤاها الكلية للوجود استجابة لمفاهيم وحي مغاير للوحي الإسلامي.

إننا نتفق مع الجابري حول ضرورة إخضاع التراث إلى دراسات نقدية لتحديد الأسباب التي أدت إلى تضخم البعدين البياني والعرفاني في العقل العربي على حساب البعد البرهاني، لكننا نرى أن استعادة النظر البرهاني يجب ألا تتم على حساب النظر البياني والعرفاني، ذلك أن استبعاد البياني والعرفاني هو في حقيقته دعوة إلى الانطلاق من العقل الوضعي الغربي والخضوع إلى أحكامه المضمونية ونتائج تجربته التاريخية، وبالتالي انحصار في مفهوم ضيق للعقل يتجاهل جانبين مهمين من جوانب الفعل العقلي: النزوع الإشراقي والنزوع الأخلاقي. ونظراً لأهمية هذين الجانبين لفهم النزعات العقلانية وآليات عمل العقل، فإننا سنقف وقفة سريعة عند كل من هذين الجانبين في القسمين الخامس والسادس.

خامساً: إشراقات العقل بين الحدس والتفكير

استخدمنا فيما سبق لفظ العقل للدلالة على عمليات التفكير المنطقي التي تستخدم العمليات الذهنية من تحليل وتركيب، واستقراء واستنباط، للانتقال من تصورات وتصديقات أولية إلى تصورات وتصديقات مركبة منها. فهل يتحدد العقل في التصورات والتصديقات والعمليات الذهنية المولدة لها، أم يتسع ليشمل جوانب عقلية أخرى؟ إن الخطوة الأولى للإجابة عن هذا السؤال تتحدد في التمييز بين نمطين مختلفين من أنماط توليد الأحكام العقلية: التفكير والحدس. فالتفكير، كما رأينا،

انتقال من مقدمات أولية إلى نتائج لازمة عنها، لتصبح هذه النتائج مقدمات مركبة يلزم عنها نتائج أخرى، وهكذا حتى نصل إلى الحكم المطلوب. أما الحدس فهو حكم مباشر على الأشياء غير مسبوق بعملية استدلال، وهو قناعة راسخة بصدق حكم من الأحكام تفتقر إلى دليل وبرهان. ولأن الحدس معرفة «مباشرة» فقد استخدم اللفظ للإشارة إلى عملية الادراك الحسي للوجود المادي المحيط، كما استخدم للدلالة على الأحكام التي لم تتولد من عملية استدلال فكري صريح. لذلك نجد أن ابن سينا يعرّف الحدس بأنه قياس استنبط الذهن حده الأوسط استنباطاً «ذاتياً»: «من المعلوم الظاهر أن الأمور المعقولة التي يُتوصل إلى اكتسابها إنما تكتسب بحصول الحد الأوسط في القياس. وهذا الحد الأوسط قد يحصل ضربين من الحصول، فتارة يحصل بالحدس، والحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط. والذكاء قوة الحدس. وتارة يحصل بالتعليم، ومبادئ التعليم الحدس. فإن الأشياء تنتهي لا محالة إلى حدوس استنبطها أرباب تلك الحدوس، ثم أدوها إلى المتعلمين، فجائز أن يقع للإنسان بنفسه الحدس، وأن ينعقد في ذهنه القياس بلا معلم. وهذا مما يتفاوت بالكم والكيف»[٣٧].

إن ملاحظة ابن سينا السابقة في غاية الأهمية لأنها تقتضي جعل الحدس نمطاً أصلياً في التوليد المعرفي والأداء التعليمي، وجعل التفكير نمطاً تابعاً له ومعتمداً عليه. وبالتالي فإن عملية التعليم، كما يرى ابن سينا، ليست سوى أداء لمعاني الأشياء وفق ترتيب يؤدي إلى انقداح هذه المعاني في ذهن المتعلم. وهذا ما دعا ابن عربي، صاحب **الفتوحات المكية**، إلى إخراج عملية إنشاء التصورات الذهنية من عمليات التفكير، بقوله: «ليس شيء من العلم التصوري مكتسباً بالنظر الفكري، فالعلوم المكتسبة ليست إلا نسبة معلوم تصوري إلى معلوم تصوري والنسبة المطلقة أيضاً من العلم التصوري. فإذا نسبت الاكتساب إلى العلم التصوري فليس ذلك إلا من كونك تسمع لفظاً قد اصطلحت عليه طائفة ما لمعنى ما يعرفه كل أحد، لكن لا يعرف كل أحد أن ذلك اللفظ يدل عليه، فلذلك يسأل عن المعنى الذي أطلق عليه هذا اللفظ أي معنى هو فيعينه له المسؤول بما يعرفه. فلو لم يكن عند السائل العلم بذلك المعنى من حيث معنويته والدلالة التي توصل بها إلى معرفة مراد ذلك الشخص بذلك الاصطلاح لذلك المعنى ما قَبِله وما عرف ما يقول. فلا بد أن تكون المعاني كلها مركوزة في النفس ثم تنكشف له مع الأناة حالاً بعد حال»[٣٨].

---

(٣٧) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **النجاة في المنطق والإلهيات** (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢)، ج ٢، ص ١٤ ـ ٢٥.

(٣٨) أبو بكر محيي الدين محمد بن علي بن عربي، **الفتوحات المكية** ([بيروت]: دار الفكر، [د. ت.])، ج ١، ص ٤٣.

إن التصورات كما يرى ابن عربي ليست جزءاً من عملية التفكير، أو «النظر الفكري»، بل تكشُّف لمعاني مركوزة في النفس لدى اطلاع الفرد على المصطلحات اللفظية المنثورة في كتب العلم، أو بتعبير آخر فإن الحدس هو النمط الأصلي للإدراك الفعلي الذي تنبني عليه عمليات الاستقراء، والاستنباط والتركيب، والتحليل. فالعقل، أيُّ عقل، يمارس هذه العمليات ممارسة طبيعية سواء أكان صاحب العقل طفلاً يافعاً أم رجلاً مكتملاً، أمياً أم مثقفاً، حرفياً أم مفكراً. فالعقل البشري بما هو عقل قادر على تحليل النصوص واستنباط المعاني منها، وملاحظة الظواهر المحيطة به والوصول إلى قناعات حول طبيعتها وكيفية التعامل معها. لذلك نجد الطفل قادراً على تحديد الأنساق اللغوية واستخدامها سليقة رغم عجزه عن الافصاح عن القواعد الإعرابية أو البيانية التي تحكمها خطاباً. كما نجد أن المثقف يستخدم كثيراً من الألفاظ رغم عجزه عن تعريفها أو تحديد مقوماتها وخصائصها، كلفظ الحياة، والحرية، والتضحية، والذكاء، وغيرها من المعاني المجردة.

ولذلك كثيراً ما نجد أن عملية التفكير ليست سوى بحث عن آليات الاستدلال التي أدت إلى توليد قناعات راسخة، إذ يبدأ المفكر والعالم بحثه انطلاقاً من قناعة أو قناعات يجدها راسخة في نفسه، فيجتهد في تحديد المفاهيم المؤسسة لتلك القناعات، ثم يربط بعضها ببعضها الآخر وفق قواعد منهجية ومنطقية، ثم يرتبها ترتيباً يمكّن القارئ من الانتقال من الأبسط إلى الأعقد، ومن الأولي إلى الثانوي، ومن المحسوس إلى المركب. نعم كثيراً ما يؤدي البحث إلى تطوير القناعات وإنضاجها، أو تعديلها واستبدالها، لكن التطوير والاستبدال لا يغير من حقيقة الأمر شيئاً، بل يؤكد ما نريد تأكيده من أن التفكير لاحق للحدث وتابع له.

ومن هنا فإننا نرى بأن قدرة رواد الحداثة الغربية على تقليص مفهوم العقل إلى المفهوم الوضعي ناجم عن تغبيش مفهوم الحدس ذاته واختزال الحدس إلى حدس حسي. ولعل الجهد الذي بذله كانط في كتابه **مقدمة للغيبيات المستقبلية** كان حاسماً، فقد قسّم كانط الحدس إلى حسي وخالص، واعتبر أن الحدس الحسي إدراك مباشر للمحسوسات، كما اعتبر أن الحدس الخالص يتحدد بـ«الانطباعات الذهنية المتبقية عند انتزاع المحتوى الحسي منها»[٣٩]. وانتهى كانط إلى أن الحدس الخالص يقتصر على إدراك البعدين المكاني والزماني، نظراً لأن هذين التصورين لا يتولدان من الانطباعات الحسية، بل يشكلان القاعدة الذهنية اللازمة لتنظيم المعطيات الحسية. يقول كانط: «يمكن تسمية النوع الخالص من الإدراك الحسي بالحدس الخالص. فعندما أقوم

---

(٣٩) Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics* (New York: Macmillan Publishing Co., 1988), p. 66.

باستبعاد مفاهيم المحتوى، والقوة، والانقسام... الخ، وكل المفاهيم المرتبطة بالإحساس، والكثافة، والصلابة، واللون... الخ، يبقى [رغم ذلك] شيئاً من مخلفات الحدس الحسي، وبالتحديد الشكل والامتداد. الشيء المتبقي ينتمي إلى الحدس، حتى عند غياب الموضوعات الحسية عنه»[٤٠].

إن تقسيم كانط للحس إلى حسي وخالص، وحصر الحدس الخالص في القدرة على إدراك الزمان والمكان، تقليص للحدس إلى دائرة الإدراك الحسي وتعمية لدور الحدس في عملية الإدراك العقلي. فالحدس، كما نرى، معرفة مباشرة، وهو لذلك ينقسم إلى حدس حسي يتعلق بالإدراك المباشر للأشياء الحسية، وإلى حدس نظري يرتبط بتشكل أحكام معرفية ناجمة عن عمليات عقلية مستبطنة، مبنية على عمليات التحليل والتركيب التي هي وظائف طبيعية للعقل يمارسها باستمرار، كما يمارس القلب وظيفة ضخ الدم إلى العروق، وتمارس المعدة وظيفة هضم الطعام. لا شك في أن استظهار المفاهيم الذهنية والعمليات العقلية المستبطنة وتحويلها إلى تصورات معرفية ومنهجيات محددة يؤدي إلى شحذ المعرفة وتمحيصها، وإثرائها بالنقد بعد تحويلها إلى خطاب معلن. لكن هذا لا يغير شيئاً من أن الحدس النظري أصل التفكير وأساسه، وأن التفكير ليس سوى محاولة لنقل الإدراك العقلي من حالة معرفية إلى حالة علمية.

إذا كان التفكير في حقيقته جهداً لبيان المعاني التي أدركها العقل حدساً، وبرهاناً على صحتها، فإن الاستدلال العقلي سلاح ذو حدين. فكما أن العقل قادر من خلال التفكير والاستدلال على تطوير معارفه وشحذها وتحويلها إلى علوم منضبطة، فإنه قادر أيضاً على تبرير المواقف وتعمية المقاصد وتكريس الانحراف والخطأ. ولعل في محاولة العقل الوضعي ادعاء كفايته الذاتية للوصول إلى العلوم، وتعمية مقدماته العلوية، سواء ارتبطت برؤية آلية أو حلولية أو مادية، دليلاً واضحاً على أولية المعرفة الحدسية، والنزعة الانتقائية للتفكير العلماني التي تمثلها الحيلة الذكية والخطة البارعة التي استخدمها رينيه ديكارت في كتابه **تأملات في الفلسفة الأولى** لإعادة تشكيل العقل الغربي بعيداً عن التراث اللاهوتي النصراني. وتمثلت الخطة الديكارتية في الانطلاق من مقولة «أنا أفكر إذن أنا موجود» لرفض التراث الغربي الوسيط برمته، وليعيد تأسيس العقل الغربي بانتقاء ما يناسبه من المعارف السائدة، متجنباً الدخول في عملية نقد عالمي لتلك المعارف.

إن اعتماد التفكير على الحدس العقلي يثير مسألة تطويع الوقائع لخدمة أغراض شخصية بدلاً من اعتماد العقل للبحث عن طبيعة الأشياء وحقائق الأمور، ويدفعنا إلى طرح سؤال مهم: ما هي الضوابط التي تتدخل في عملية نقل المعارف من مستوى

---

(٤٠) المصدر نفسه.

الحدس إلى مستوى التفكير وتحول دون تطويع الاستدلال لتحقيق مآرب شخصية؟

سادساً: العقل بين الحق والهوى

مشكلة إخضاع الحقائق للأهواء والنزعات الذاتية مشكلة قديمة قدم الفكر، بل قدم الوجود الإنسي نفسه. فهي كما يخبرنا القرآن مشكلة الإعراض عن الحق واتباع الهوى، أو التنكب للهدى والوقوع في شراك الضلال. فالقرآن يعرض قضية تردد العقل بين الهدى والضلال، وتغليب الهوى على الحق في موقف بني إسرائيل من الكتاب المنزل إليهم:

﴿فلما جاءهم الحق من عندنا قالوا لولا أوتي مثل ما أوتي موسى أولم يكفروا بما أوتي موسى من قبل قالوا سحران تظاهرا وقالوا إنا بكل كافرون. قل فأتوا بكتاب من عند الله هو أهدى منهما أتّبعه إن كنتم صادقين. فإن لم يستجيبوا لك فاعلم أنما يتبعون أهواءهم ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله إن الله لا يهدي القوم الظالمين﴾(٤١).

كما يضرب القرآن أمثلة على استخدام الحجج والبراهين العقلية لتبرير انحراف قيمي وأخلاقي، كتبرير الكفار الشح ورفضهم دعوة المؤمنين لهم للانفاق بدعوى أن إطعام الفقراء إعطاء لقوم منعهم الله:

﴿وإذا قيل لهم أنفقوا مما رزقكم الله قال الذين كفروا للذين آمنوا أنطعم من لو يشاء الله أطعمه إن أنتم إلا في ضلال مبين﴾(٤٢).

بيد أن الاهتمام بإظهار التبرير العقلي للانحراف النفسي والأخلاقي لا تقتصر على ما ورد في الخطاب القرآني أو الحديث النبوي وكتابات علماء المسلمين من أمثال ابن الجوزي في كتابه **تلبيس إبليس**، بل إننا نجد أن النقد الماركسي وما بعد الحداثي للعقلانية الحداثية ينطلق من هذا المنطلق. فقد أصر ماركس في نقده للمجتمع الرأسمالي على تبعية الأفكار العقلية للمصالح المادية، واعتبر أن القيم والعقائد السائدة ليست سوى محاولة عقلية لتبرير المواقف الوجودية للمفكر: «أفكار الطبقة الحاكمة في أي عصر هي الأفكار الحاكمة»(٤٣). كما تتكرر الفكرة نفسها في كتابات نيتشه، رائد الفكر بعد الحداثي، الذي نبه إلى أن العقل كثيراً ما ينزع إلى تبرير الواقع تحت قناع الفكر العقلاني، لذلك نراه في مطلع كتابه **تجاوز الخير والشر** يثير مسألة دوافع التفكير

---

(٤١) **القرآن الكريم**، «سورة القصص،» الآيات ٤٨ ـ ٥٠.

(٤٢) المصدر نفسه، «سورة يس،» الآية ٤٧.

(٤٣) Robert W. Tucker, *The Marx-Engels Reader*, 2nd ed. (New York: W. W. Norton and Company, 1978), p. 172.

العقلي، فيقول بأسلوبه المتهكم الساخر: «إن الذي يستفزنا للنظر إلى كل الفلاسفة نظرة تتردد بين الشك والتهكم ليس اكتشافنا مرة تلو المرة براءتهم البالغة، أو ارتكابهم المتكرر لأخطاء تودي بهم إلى الضلال بسهولة عجيبة - باختصار صبيانيتهم وتشبههم بالصبيان - بل فقدانهم لدرجة كافية من الصدق في كتاباتهم، رغم حديثهم الصاخب عن الفضائل، عند ذكر مشكلة الحقيقة ذكراً خفياً. فهم جميعاً يظهرون كما لو أن الآراء التي اكتشفوها أو توصلوا إليها ناجمة عن تطور ذاتي عبر جدلية باردة، نقية وغير مكترثة... بينما هي في الحقيقة افتراضات ومشاعر، بل إيحاءات صادرة عن رغبات النفس خضعت إلى عملية تصفية وحولت إلى مجردات. إن [ما يدعونا للنظر إليهم هكذا] أنهم يدافعون [عن مواقفهم] باعتماد أسباب متراخية عن الحقائق [لا أسباباً مؤدية إليها]»(٤٤). فالعقل الحداثي، كما رآه نيتشه، عقل وسيلي يتشكل وفق النزعات الذاتية للمفكر العقلاني.

لا جرم أن الموقف الماركسي والنيتشي موقف متطرف، يستبعد انطلاق العقل في جهده المعرفي من رغبة في الوصول إلى الحقيقة، لكنه موقف يشير إلى جانب مهم من جوانب التفكير العقلي، ويثير مسألة تطويع الحقائق إلى الأغراض الذاتية والمآرب الخاصة. وهو بهذا الوصف موقف يجد صدى عند العديد من رجالات الفكر الغربيين، بل وعند رواد الحداثة الغربية نفسها، بشقيها الوضعي والعقلاني. لذلك يؤكد ديفيد هيوم، أحد أبرز دعاة الوضعية الغربية، على أنه «من غير الممكن إرجاع فعل الإرادة إلى محفزات عقلية صرفة»(٤٥)، بينما يعطي كانط أولوية لدواعي العقل العملي على آليات العقل النظري فيكتب: «تحدد العلوم العملية قيمة العلوم النظرية؛ ذلك أن العلوم التي تفتقر إلى تطبيقات عملية علوم عديمة النفع والفائدة. فالعلوم العملية تأتي أولاً بالنسبة إلى النوايا لأن الغايات تسبق الوسائل، بينما تحتل العلوم النظرية المقام الأول عند التنفيذ»(٤٦).

إن ارتباط التفكير بمحفزات عملية، وتأثره بنوازع النفس ورغباتها، يؤكد لنا مرة أخرى أهمية الأحكام المتعالية، والقيم الأخلاقية للحفاظ على التوازن الداخلي للعقل والحيلولة دون تحوله إلى أداة لتبرير السلوك المنحرف. فصيانة العقل من الانحراف النظري - وبخاصة في دائرة التنظير الاجتماعي والسياسي والاقتصادي -

---

(٤٤) Friedrick Nietzsche, *Beyond Good and Evil; Prelude to a Philosophy*, translated with commentary by Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1966), p. 12.

(٤٥) نقلاً عن: Rogers Brubaker, *The Limits of Rationality* (London: George Allen and Unwin, 1984), p. 59.

(٤٦) نقلاً عن: Richard Velkely, *Freedom and the End of Reason* (Chicago, IL: University of Chicago, 1989), p. 5.

تتطلب قيام ثوابت تصورية وقيمية. لذلك نرى القرآن يستخدم لفظ القلب - الذي يجمع بين النوازع النفسية والنظر العقلي - للإشارة إلى القدرات النظرية والفهمية للإنسان:

﴿لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها﴾(٤٧) **﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾**(٤٨).

كذلك تنبه علماء المسلمين الأوائل إلى أثر النوازع النفسية في إحداث انحراف في الفهم والأداء. فالحارث المحاسبي يربط بين تجنب الحق والصواب وكِبْر النفس فيقول: «والذي يمنع من الفهم الأنفة التي تمنع من الخضوع للحق، وحب الغلبة الذي يبعث على الجدل، والجزع من الخطيئة التي تمنع من الإذعان بالإقرار بالصواب»(٤٩).

واتباعاً للاستخدام القرآني ربط ابن حزم مفهوم العقل بعدد من القوى النفسية منها، إضافة إلى قوة التمييز والفهم، القوة التي تعين النفس المميزة على نصر العدل، وعلى إيثار ما دلت عليه صحة الفهم... وبهذه القوة التي هي العقل تتأيد النفس الموافقة لطاعته على كراهية الحود عن الحق، وعلى رفض ما فاء إليه الجهل والشهوة، والغضب المولد للعصبية وحمية الجاهلية... قال تعالى: **﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد﴾**(٥٠)، أراد بذلك العقل؛ وأما المضغة المسماة قلباً فهي لكل أحد متذكر أو غير متذكر. ولكن لما لم ينتفع غير العاقل بقلبه صار كمن لا قلب له. قال تعالى، شاهداً لما قلنا: **﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها﴾** وقال بعض السلف الصالح: «ترى الرجل لبيباً داهياً فطناً ولا عقل له. فالعاقل من أطاع الله عز وجل»(٥١).

سابعاً: التجديد بين العقل الهلامي والعقل الرسالي

إن الدعوة إلى تقمّص العقل الوضعي الغربي دعوة تتجاهل، قصداً أو دون قصد، حقيقتين مهمتين: **أولاهما**، ان العقل الوضعي الغربي لا يقتصر في محتواه على أحكام تجريبية، بل ينطلق من مجموعة أحكام متعالية تُشكل رؤاه الكلية للوجود، والتي يمكن

---

(٤٧) **القرآن الكريم**، «سورة الأعراف،» الآية ١٧٩.

(٤٨) المصدر نفسه، «سورة الحج،» الآية ٤٦.

(٤٩) المحاسبي، **العقل وفهم القرآن**، ص ٢٣٤.

(٥٠) **القرآن الكريم**، «سورة ق،» الآية ٣٧.

(٥١) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ص ٧.

إرجاعها كما بينا في القسم السابق، إلى رؤى ثلاث: آلية وحلولية ومادية. **وثانيهما**: ان تقمّص العقل الوضعي الغربي المعاصر، ولنفترض أن ذلك ممكن، هو تقمص للعقل الغربي لحظة أفوله وذبوله. إن العقل الذي صنع الحضارة الغربية الحديثة ليس العقل الهلامي المفتقد للمبادئ العلوية والقيمية الثابتة، والمستعد للتشكل وفق الإناء الذي يوضع فيه، لكنه العقل الواثق من ذاته ومبادئه، المتوثب إلى إعادة تشكيل واقعه الاجتماعي وفق مبادئ كلية تشكلت إبّان الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر الميلادي، وتكاملت في كتابات رواد حركة الأنوار الغربية في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين. إن العقل الوضعي المعاصر الذي يتخذه رواد العلمانية العربية قاعدة للانطلاق في عملية النهوض الحضاري هو العقل الذي يُعمل معول التدمير في جسد الحضارة الغربية، ويولد الفضائح والأزمات الاجتماعية التي تطالعنا كل يوم بوجهها الكريه، من ارتفاع مستمر في معدل الجريمة، إلى انتشار المخدرات والانحلال الأخلاقي والجنسي، إلى تزايد حوادث الانتحار الجماعي، إلى تفكك الأسرة والشذوذ الجنسي، إلى العدوان على براءة الطفولة واستخدام الأطفال أداة لإشباع النهم الجنسي لحفنة من الشاذين على حساب شقاء مديد لضحاياهم البريئة.

نعم يرى المنافحون عن النموذج الحضاري الغربي أن الانحرافات المشار إليها آنفاً لا تعكس حقيقته الجوهرية، بل مظاهر جانبية للضعف البشري، وضريبة لازمة للتقدم الحضاري والحرية الاجتماعية والسياسية، لكننا نزعم أن هذه المظاهر تمثل تفاقمات متزايدة وأزمات مستحكمة ومضاعفات خطيرة يمكن إرجاعها مباشرة إلى تآكل المبادئ العلوية والقيمية للعقل الغربي والثقافة الحداثية، ونتيجة مباشرة لجهود حركة العلمنة الغربية التي أدت إلى القضاء على دوافع الالتزام الأخلاقي وتغييب المسؤولية الكلية للإنسان باستبعاد مفهومي الله واليوم الآخر. ولقد أظهرنا في دراسة سابقة أن أزمة الثقافة الحداثية، وبالتالي أزمة العقلانية الحداثية، تنبع أساساً من تغييب المبادئ العلوية والقيمية المسؤولة عن إحداث النهضة الغربية الحديثة، وما نجم عن ذلك من انقسام للوعي الإنساني إلى دوائر معرفية مستقلة، يخضع كل منها إلى مجموعة مختلفة من المبادئ العقلية[٥٢]. ومع غياب المبادئ العقلية العلوية والقيمية، و«تحوُّل العقل إلى جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما»، لم تعد العقلنة الثقافية في التجربة الغربية عملية متكاملة، بل أضحت مجموعة من العمليات المستقلة المتغايرة. فالعقلنة في الدائرة الاقتصادية أو القانونية أو الإدارية أو الاجتماعية أصبحت تسير في اتجاهات مختلفة وفق مبادئ مختلفة، بحيث فقدت التصورات الدينية والمبادئ الأخلاقية قدراتها

---

(٥٢) لمزيد من التفصيل حول هذه النقطة، انظر: لؤي صافي، «نموذج التحديث العربي: الخصوصية التاريخية وإشكالية التعميم،» **المستقبل العربي**، السنة ١٧، العدد ١٨٦ (آب/أغسطس ١٩٩٤)، ص ٣٨ ـ ٥٨.

التوحيدية، وعجزت بالتالي عن تزويد الخبرة الإنسية الحديثة بمعنى شامل أو غاية متكاملة.

إن مظاهر الانحلال الخلقي والتفكك الاجتماعي التي أشرنا إليها آنفاً ليست سوى نتيجة لازمة لتفتت الوعي الحداثي وانقسامه إلى دوائر قيمية مستقلة لا يربطها رابط، وفقدان الحياة الإنسانية لأي معنى كلي شامل وافتقارها إلى أي هدف متعالٍ عن وجودها الحسي ورغباتها الآنية، وبالتالي استسلامها للنزعات العدمية والبهيمية، واستغراقها في الاغتراب الروحي والنفسي. ونستطيع لذلك التنبوء بأن الأزمات الخلقية والاجتماعية ستزداد اتساعاً وشدة طالما بقي العقل الحداثي والعقلنة الحداثية خاويين من مبادئ علوية وقيمية قادرة على إضفاء المعنى وتحديد الغاية لإعادة دور الإنسان المتميز والممتاز في نظام الكون.

إن النهضة الحضارية للأمة لا يمكن أن تتم انطلاقاً من الواقع الغربي الحداثي أو اعتماد عقل هلامي، بل تتطلب تطوير نموذج حضاري بديل، انطلاقاً من الذاتية التاريخية للأمة التي لا تستمد قوامها وهويتها من تجاربها التاريخية وحسب، بل تستمدها كذلك من الوحي الذي منحها الرؤية وأمدها بالقيم وزودها بالتوجه الذي أدى إلى ظهورها وإقامتها حضارة متميزة رائدة. ومثل هذا المشروع الضخم لا يمكن أن يقوم على أكتاف الشخصية الحداثية المتعينة وفق محددات العقلانية الهلامية، بل يتطلب همم شخصية رسالية، مسلحة بعقل متفتح وثاب، طامح إلى البحث عن الحقيقة بكل أبعادها، وتقصي معالمها في كل المصادر المعرفية المتوفرة، من وحي وتراث إنساني وظواهر اجتماعية وطبيعية، إذ لا يملك الإنسان الحداثي ـ بعد «تنقيته» من كل المبادئ المضمونية، باستثناء مبدأي السعادة وإمتاع الذات، وبعد تفريغه من كل المقاصد، سوى مقصدي البقاء وحفظ الذات ـ من قدرات سوى القدرة على التكيف مع القوى الاجتماعية المهيمنة. فالذات المعقلنة وضعياً والمفرّغة من كل محتوى ومعيار عاجزة عن تقويم الواقع وتصحيح الخلل، لأنها تستمد ذاتها وقوامها من الواقع عينه، وهي لذلك ملزمة بالخضوع له والتكيف مع قوالبه «الأخلاقية» والسلوكية، والسير بهدي اتجاهاته الاجتماعية المهيمنة بغية تحقيق مقصدها الأسمى: المتعة والسلامة.

الفصل الرابع

حول مفهوم التنوير: نظرة نقدية لتيار أساسي من تيارات الثقافة العربية المعاصرة(*)

جلال أمين(**)

ـ ١ ـ

يسود الحياة الثقافية العربية، والحياة الثقافية المصرية بوجه خاص، منذ فترة ليست بالقصيرة، اتجاه قوي يستخدم شعار «التنوير» باعتباره هدفاً أساسياً من أهداف النهضة الفكرية والاجتماعية الشاملة، ووسيلة أساسية أيضاً من وسائل هذه النهضة. وفي هذا المجال تستخدم كلمة «التنوير»، بالمعنى المتعارف عليه والذي يشير إلى الحركة الفكرية التي ازدهرت في أوروبا في القرن الثامن عشر باسم «Enlightenment»، رافعة لواء التسامح مع الآراء المخالفة للرأي السائد، بخاصة في ما يتعلق بالمعتقدات الدينية، والتحرر من الأغلال المقيدة للفكر والتعبير، والمتمثلة في ما يفرضه الرأي الشائع من قسر وإجبار، قد يصل إلى حد الإرهاب، على مسايرة التقاليد والأعراف السائدة، والمصادقة على ما يقوله القدماء دون مناقشة. وقد ارتبطت هذه الحركة بالضرورة، وكما يتضح مما سبق، بإعلاء شأن العقل، واعتباره الميزان الوحيد للحكم

(*) نشر في: **المستقبل العربي**، السنة ٢٠، العدد ٢٢١ (تموز/ يوليو ١٩٩٧)، ص ٣٥ ـ ٥١، وهو في الأصل ورقة قدمت إلى: مؤتمر مستقبل الثقافة العربية الذي نظمه المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٠ ـ ١٣ أيار/ مايو ١٩٩٧.

(**) أستاذ الاقتصاد في الجامعة الأمريكية ـ القاهرة.

على الأشياء، مقارناً بمجرد التقليد، وحتى لو تعارض مع ما تعارف الناس على اعتباره من المقدسات، وكذلك إعلاء شأن العلم، والتأكيد على ضرورة الالتزام بالموضوعية، مقارناً بالخضوع للأهواء والتحيزات المسبقة، وضرورة النزول على حكم ما تشهد به التجربة والملاحظة، لما يجري بالفعل في العالم، مقارناً بما يحب المرء أن يراه أو ما جرى الناس على اعتقاده.

واستخدام لفظ «التنوير» لوصف مفهوم هذه الحركة يبدو ملائماً تماماً، إذ يبدو من الملائم أن يُشبّه هذا الانتصار للحرية والعقل والعلم، ضد التقيد بأغلال القديم حتى لو كان خاطئاً، وبالخرافات، وبتحيزات الناس المسبقة، حتى لو تعارضت مع ما يقطع به الواقع، أن يُشبّه كل هذا بالانتقال من الظلمة إلى النور. وقد استخدم التعبير نفسه في وصف ما حدث في بعض البلدان العربية، بعد نحو قرن من حدوثه في أوروبا، من قيام بعض المفكرين العرب بالمناداة بشكل أو آخر بما نادى به أنصار التنوير في أوروبا، ابتداء من رفاعة رافع الطهطاوي في منتصف القرن الماضي، وحتى نصر حامد أبو زيد في الثمانينيات والتسعينيات من هذا القرن، مروراً بقاسم أمين ولطفي السيد وفرح أنطون وشبلي الشميل وطه حسين وسلامة موسى ولويس عوض وزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا، وآخرين غيرهم من أقرانهم وتلاميذهم.

والحقيقة أن هذا التيار «التنويري» في بلادنا العربية لم ينقطع منذ بدأ منذ أكثر من قرن ونصف، أي منذ اتصل الفكر العربي بالفكر الأوروبي الحديث في أعقاب الحملة الفرنسية على مصر، ولكن يلاحظ أنه في العقدين الأخيرين ارتفعت نبرة أنصار هذا التيار، وتكرر على الأخص استخدام لفظ «التنوير» نفسه، بينما كان «التنوير» يجري من قبل عادة دون استخدام اسمه. كما ارتبط هذا في العقدين الأخيرين بتكرار التعبير عن السخط عما يعتبر أنه ردّة فكرية أصابت الحياة الثقافية العربية تتمثل في انحسار التسامح مع الآراء والمعتقدات المخالفة، وازدياد الميل إلى تكفير الآخرين، بل والاعتداء أحياناً على المفكرين والفنانين، إلى حد القتل أو التهديد بالقتل، ومصادرة أو المطالبة بمصادرة بعض الأعمال الفكرية والفنية، وفرض قيود متزايدة على حرية التعبير باسم حماية المقدسات الدينية، مع تزايد التمسك بالمنقول ولو على حساب المعقول، وتكرر المناداة بالتمسك بالموروث ضد الوافد، وبأفكار قدمائنا ضد الأفكار المستوردة، مع التجرؤ على العلم والعلماء، وانتشار الكتب التي تتكلم على السحر وتروّج للاعتقاد في الخرافات، وزحف كل ذلك على وسائل الإعلام عندنا ومؤسساتنا التعليمية والثقافية مما يهدد بنكسة خطيرة قد تبدّد كل الثمرات التي جنيناها من جهود التنوير على مدى المائة والخمسين سنة الماضية. ويكرر أنصار التنوير في بلادنا التعبير عن أسفهم لتنكّر حياتنا الثقافية المعاصرة للمثل العليا التي أرساها مفكرو التنوير في أوروبا في القرن الثامن عشر، وأصبحت جزءاً من الضمير العالمي المعاصر، ويتنبأون

لنا بسوء المصير وبضياع أي أمل في التقدم والتنمية إذا لم نتدارك الأمر ونمنع هذا الانحسار لحركة التنوير.

والقضية، مطروحة على هذا النحو، تبدو لأول وهلة أوضح من أن تحتاج إلى نقاش: إذ من الذي يخطر بباله أن يشكك في ضرورة قيم التسامح مع الرأي المخالف، وحرية الاعتقاد والتعبير، وإعلاء شأن العقل والعلم، وتغليب اعتبارات المصلحة على التمسك بالمألوف لمجرد كونه مألوفاً؟ ولكن الحقيقة، وهذا هو ما أريد أن أطرحه في هذه الدراسة، قد لا تكون بهذه البساطة، وأن ما رفع لواءه، ويرفعه، دعاة التنوير على أنه قيم مطلقة صالحة لكل زمان ومكان، وفي أي ظرف من الظروف، قد لا يكون في الحقيقة كذلك، حتى إذا تعلق الأمر بقيم استقر لها في أذهاننا مثل هذا الإطلاق والصلاحية لكل زمان ومكان: الحرية والتسامح وتغليب مقتضيات العقل والعلم والتخلص من الأهواء والتحيزات المسبقة. إن كل هذه القيم لا يمكن في الحقيقة تصور تحققها بشكل كامل ومطلق، كما أن تحققها المطلق، حتى لو كان ممكناً، لا يمكن أن يعتبر دائماً شيئاً مرغوباً فيه. إن هذه القيم وإن كان التعبير عنها قد اتخذ في العادة صيغاً مطلقة، لم تتحقق أبداً في الواقع بهذه الصورة المطلقة، ولا كان يقصد منها ذلك في الحقيقة، بل كان فهمها وتطبيقها دائماً محدوداً بظروف زمان أو مكان معينين. لقد غفل دعاة التنوير العرب في معظم الأحيان عن هذه النسبية، وأدت بهم هذه الغفلة في كثير من الأحيان إلى صور من الشطط كثيراً ما ترتب عليها ضرر جسيم، وهم يحسنون صنعاً لو تدبروا الأمر على نحو يكشف لهم ما اتسمت وتتسم به حركتهم من شطط.

- ٢ -

دعنا نتفق أولاً على أن المجتمع الإنساني ليس اختراعاً تفتّق عنه ذهن الإنسان، بل هو ضرورة بيولوجية. فالإنسان حيوان اجتماعي لا يستطيع أن يعيش إلا في مجتمع، والإنسان المنفرد محكوم عليه بالهلاك لا محالة، إن لم يكن الهلاك لسبب مادي فإنه سيهلك لسبب نفسي. ولكن الانتماء إلى مجتمع يفرض على الفرد قيوداً لا يملك الفرد أن يخرج عنها إلا بثمن باهظ للغاية، قد يصل إلى حد الهلاك نفسه. لا يقتصر ذلك على المجتمع المتحضر، بل ينطبق أيضاً على أكثر المجتمعات بدائية. لاستمرار الانتماء إلى مجتمع لا بد من دفع ثمن. هذا الثمن هو ألا يتجاوز الفرد في ممارسته لحريته في السلوك والتعبير حدوداً معينة إن لم يقيد بها نفسه، فرضها عليه المجتمع فرضاً.

هذا القيد لا يقتصر على حرية السلوك والتعبير، بل يمتد ليشمل حرية الاعتقاد نفسها. مجال الحرية هنا أوسع بالطبع، لأن حرية الاعتقاد أقل تهديداً لوجود المجتمع واستمراره، ولكن القيود موجودة هنا أيضاً، إذ من الصعب أن نتصور أن يستمر

اعتقاد المرء مخالفاً لما استقر عليه مجتمعه دون أن يستطيع أن يعبر عن هذا الاختلاف، وإلا أصابه الهلاك لهذا السبب أيضاً. ومن ثم فمسايرة الفرد في اعتقاده لما استقر عليه مجنمعه من معتقدات أساسية، هي أيضاً شرط من شروط احتفاظه بتوازنه النفسي والعقلي.

إني لا أحاول هنا بالطبع أن أقول إن من المستحيل أن يعتقد المرء اعتقاداً يخالف عقائد أمته وعشيرته، أو أن يعبر عن آراء مخالفة لآرائها، فبديهي أن هذا ممكن، وكثيراً ما يكون مفيداً، وإنما أقول إن هناك دائماً حدوداً لهذه الإمكانية: هناك حدود لا يستطيع الفرد أن يتجاوزها في التعبير عما يعتقده مخالفاً لعقائد أمته، فإذا لم يمنع نفسه منعته أمته، وهناك حدود حتى لما يستطيع الفرد أن يعتقده بخلاف عقائد أمته.

لنعّوم تشومسكي (N. Chomsky) مقال بديع عنوانه يدل على محتواه، وهو: «حدود الفكر الممكن التفكير فيه» «The Boundaries of Thinkable Thought» نشره منذ نحو عشرين عاماً، وأراد فيه أن يبين كيف أن المناخ الثقافي العام في الولايات المتحدة والأثر الطاغي لوسائل الإعلام فيها، وخضوع هذه الوسائل وهذا المناخ لسيطرة مصالح معينة تروّج لنوع معين من الأفكار، كل هذا يجعل الفرد الأمريكي العادي خاضعاً لما يسميه تشومسكي «حدود الفكر الممكن التفكير فيه». فالمسألة ليست فقط ما يستطيع أو لا يستطيع الفرد التعبير عنه، بل هي أيضاً مسألة ما يستطيع أو لا يستطيع أن يفكر فيه ويؤمن به. هذا بالضبط هو ما أعنيه هنا، ولكني أزعم أن هذا ليس قاصراً على المجتمع الأمريكي في العصر الراهن، بل ينطبق على أي مجتمع في أي زمان، إذ إن لكل مجتمع طريقته في فرض طريقة معينة من التفكير والترويج لمجموعة معينة من الأفكار، حتى وإن لم يكن لديه صحف وإذاعة وتلفزيون.

والأمر أعمق بكثير من مجرد تأثير وسائل الاعلام المعروفة والمألوفة. فاللغة نفسها (وهي بدورها وسيلة من «وسائل الإعلام») تشكل قيداً على حرية التعبير والتفكير. فغني عن البيان أن المرء لا يتكلم ولا يفكر إلا بلغة ما، كما أنه مقيد في التعبير عن نفسه، بل وفي عملية التفكير نفسها بحدود هذه اللغة: مفرداتها وقواعد نحوها. فأنت لا تستطيع أن تفكر في شيء لا تحتوي لغتك على كلمة تعبّر عنه، وأنت عندما تستخدم لغة معينة في التعبير فإنما تنقل إلى الآخرين، ليس فقط ما دار بذهنك، بل وما تحمله الألفاظ التي استخدمتها من رصيد متراكم من المعاني والايحاءات والعواطف والتاريخ. لقد بيّن هذا بنيامين وورف (B. L. Whorf) في دراسته للغات بعض قبائل السكان الأصليين للقارة الأمريكية[١]، فبيّن مثلاً أن بعض

(١) Benjamin Lee Whorf, *Language, Thought and Reality: Selected Writings*, edited and with an introduction by John B. Carroll; foreword by Stuart Chase (Cambridge, MA: MIT Press, [1956]), pp. 156-158.

هذه اللغات لا تتضمن ألفاظاً دالة دلالة مباشرة على المستقبل، وحكم هذا على أصحاب هذه اللغات بنمط معين في التفكير يركز على الحاضر أو الماضي، ويستعصي عليه التعامل مع المستقبل على النحو الذي يمكننا به نحن مثلاً التفكير فيه.

فإذا كانت اللغة تفرض على الإنسان القيود الأولى على تفكيره، فحدث ولا حرج عن القيود التي تفرضها طريقة تنشئته في الأسرة، ثم ما يفرضه نظام التعليم ومختلف المؤسسات الاجتماعية بما في ذلك وسائل الإعلام المعروفة.

ولكنني أريد أن أذهب إلى أبعد من هذا فأقول إنه حتى لو افترضنا أن كانت قدرة المرء غير محدودة على التعبير والتفكير والاعتقاد بما يخالف أفكار ومعتقدات عشيرته أو أمته، فإن ممارسة هذه القدرة والحرية غير المحدودة ليست دائماً شيئاً مرغوباً فيه. أبسط حجة للدفاع عن هذا الرأي هو القول بأن الحرية المطلقة في التعبير قد تحمل تهديداً خطيراً لوجود المجتمع نفسه واستمراره. ولكن الحقيقة أن هذه الحرية المطلقة المزعومة، إذا افترضنا إمكانية وجودها أصلاً، قد تهدد الفرد نفسه وصحته النفسية والعقلية. قد يكون الشك في ما تأخذه جماعة ما من المسلمات شيئاً مرغوباً فيه في أحيان كثيرة، ولكن من المؤكد أن هناك حدوداً لذلك، فالشك في كل المسلمات يجعل الحياة مستحيلة، ولا يمكن للمرء الاستمرار في الحياة وهو يشك ويعيد التساؤل عن صحة كل خطوة جديدة يشرع في اتخاذها. إن الامتناع التام عن الشك في المسلمات قد يجعل التقدم مستحيلاً، ولكن الشك المستمر في المسلمات يجعل الحياة نفسها مستحيلة.

إن هذا التحفظ على الدعوة إلى حرية التعبير والاعتقاد، وكأنها حق لا يحده حد، ينطبق أيضاً وبالضرورة، على الدعوة إلى التسامح مع الرأي المخالف. فالتسامح لا بد من أن يكون له حدود كذلك، ولا يعرف التاريخ ولا العقل مجتمعاً تسامح مع المخالفين للرأي السائد إلى الحد الذي يهدد فيه هذا التسامح وجود المجتمع نفسه.

ـ ٣ ـ

كل هذا قد يبدو بديهياً إلى درجة تجعله لا يستحق الذكر، ولكن الحقيقة أن دعاة التنوير في بلادنا كثيراً جداً ما يرفعون شعارات حرية التعبير والتسامح مع الرأي الآخر وكأن كليهما يجب ألا يرد عليه أي قيد. فيدافع كثيرون مثلاً عن حق الكاتب في التعبير عما يشاء، دون أن يكلفوا أنفسهم عبء قراءة ما كتبه هذا الكاتب، بافتراض أن حرية التعبير مطلقة، وأن تقييدها يضر في جميع الأحوال بنهضة المجتمع. وهم كثيراً ما يبدون ترحيباً حاراً ويحتفلون بكل من يتجرأ على التراث والتقاليد بالنقد والتهكم، حتى في الحالات التي يخلو العمل من أية قيمة فكرية أو فنية تذكر، افتراضاً منهم أن التجديد دائماً مطلوب، وأن التمرد على القديم والتقاليد فيه دائماً

مصلحة المجتمع. فالتذكير بأن حرية التعبير ليست حقاً مطلقاً وليست دائماً شيئاً مرغوباً فيه، هذا التذكير ليس إذن من نافلة القول في مناخنا الثقافي السائد الآن. إني لا أكتب هذا للدعوة إلى تقييد حرية التعبير، وإنما أنبه إلى خطر الإطلاق في هذا الأمر، وإلى ضرورة بحث كل حالة على حدة، وتقييم ما يعتبر مسموحاً به أو غير مسموح به في ضوء ظروف كل حالة. يجب أن يكون بإمكاننا التمييز بين عمل فكري أو فني يخدم النهضة الفكرية فعلاً وعمل آخر يعطلها، بين حق التعبير عن الرأي وحق توجيه السب والقذف والتهكم على المقدسات. فإذا قيل: ومن الذي سيحكم؟ قلت إن هذا بالضبط من صميم مسؤولية المثقف العربي، الذي إذا فقد القدرة على التمييز بين هذا وذاك، لم يعد يستحق أن يوصف بالمثقف.

إن من المدهش حقاً كيف يتكلم كثيرون من دعاة التنوير عندنا وكأنهم غافلون تماماً عن أن تاريخ الدعوة إلى حرية الرأي وحرية التعبير كان دائماً يقترن، صراحة أحياناً وضمناً في معظم الأحيان، بالاستثناءات والتحفظات. نحن نعرف أن الحرية في المجتمع اليوناني القديم كانت تستثني العبيد، وأن هذا الاستثناء كان يعتبر في المجتمع اليوناني القديم أمراً بديهياً ومفروغاً منه، على أساس أن العبيد ليسوا إلا «أدوات حية» على حد تعبير أرسطو. كذلك فإن الحرية والتسامح مع الرأي المخالف عند كتّاب التنوير في أوروبا في القرن الثامن عشر كانا دائماً يفسران في حدود ما يؤمن به هذا الكاتب أو ذاك من مطلقات لا يجوز في رأيه أن تمسّ. حتى فولتير، أكبر دعاة الحرية والتسامح في عصر التنوير، كان على استعداد دائماً لأن يغضّ النظر عن الاعتداء على الحرية وعن التعصب، إذا صادف هذا الاعتداء وذلك التعصب هواه وميوله. إقرأ مثلاً ما كتبه الفيلسوف البريطاني ألفرد آير (A. Ayer) عن حدود احترام حرية الآخرين والتسامح عند فولتير:

«كان فولتير يجد من السهل أن يغضّ البصر عن تجاوزات هؤلاء الحكام الذين كانوا يحوزون تقديره واحترامه ويعتبرهم من قبيل «المستبدين العادلين». كان مثلاً يعتبر عصر لويس الرابع عشر عصراً ذهبياً، وهو في كتابه **تاريخ الإمبراطورية الروسية تحت حكم بطرس الأكبر** يحاول أن يقلل بشدة من أهمية ما ارتكبه بطرس من فظائع، مدفوعاً بحماسه لدور بطرس في تحديث وتمدين روسيا.. كذلك لم يستطع فولتير قط أن يرى فردريك الأكبر (ملك بروسيا) على حقيقته، أو أن يصفه بما يستحق كمدمن حرب. أما المثل الصارخ فنجده في علاقة فولتير بكاثرين إمبراطورة روسيا... فهو يحاول التهوين من شأن قيامها بقتل زوجها، ويكاد يكيل لها الثناء على دورها في تقسيم بولندا، وهو يؤيدها بحماس في حربها ضد سلطان تركيا، كما لو كان دافعها الحقيقي إلى ضم القسطنطينية هو تحرير اليونان. إن فولتير لم يكن يرى كاثرين إلا من خلال موقفها المؤيد لفلاسفة التنوير. فما دامت كاثرين قد قامت بشراء مكتبة ديدرو لنفسها، وقبلت أن تطعّم نفسها ضد الجدري في الوقت الذي كان

التطعيم فيه ممنوعاً في فرنسا، ولم تمارس أي عمل من أعمال القهر باسم الدين، فما الذي يهم فولتير من أنها كانت قد غفلت مثلاً عن تحرير الأقنان في روسيا؟»[٢].

أما ما ارتكب بعد عصر فلاسفة التنوير، وما زال يرتكب من جرائم ومن تقييد للحريات باسم الحرية نفسها وباسم حقوق الإنسان، فهو معروف للجميع، ابتداء من مآسي الثورة الفرنسية، وحتى الاعتداءات الأمريكية الأخيرة ضد شعوب العالم الثالث في مختلف أنحاء الأرض، مروراً بالفظائع الستالينية في الثلاثينيات والأربعينيات ضد «أعداء الشعب» (وهو اسم كان يطلق على المخالفين في الرأي) وفضيحة المكارثية في الخمسينيات ضد الشيوعيين (وهم اسم كان يطلق على كل من يشتبه في ضعف ولائه للمؤسسة الأمريكية الحاكمة)، والفظائع المستمرة ضد «الأصوليين الإسلاميين» (وهو الاسم الذي يستخدم الآن كبديل للشيوعية، لوصف كل من يحاول أن يتصدى للاعتداءات الإسرائيلية والأمريكية).

يجب بالطبع ألا نتوقع أن يقول لنا دعاة الحرية والتسامح دائماً، من هم الذين يستثنونهم من دعوتهم إلى الحرية والتسامح، إذ إن الغرض لا يتحقق إلا بإطلاق الدعوة دون أية تحفظات أو استثناءات. ولكن كان المنتظر من دعاة التنوير في الوقت الحاضر، وفي بلادنا على الأخص، التي عانت الأمرّين من نفاق دعاة الحرية وحقوق الإنسان، أن يظهروا لنا أنهم على بيّنة من أن هذه الشعارات الجميلة كلها لم تمارس قط، ولا يمكن أن تمارس، دون تحفظ.

- ٤ -

عندما دعا فلاسفة التنوير في أوروبا في القرن الثامن عشر إلى تغليب حكم العقل والاهتداء به في الحكم على الأشياء، ما الذي كانوا يظنون أنه كان يحدث قبل ذلك؟ بماذا كان يهتدي الإنسان خلال مئات الألوف من السنين السابقة على ظهورهم هم؟ بم اهتدى الإنسان عندما اكتشف طريقة إشعال النار، غير العقل؟ أو عندما تعلم كيف يبني بيته ويغزل وينسج رداءه، ويطور أسلحته لاصطياد الحيوان؟ وما الذي غلّبه الإنسان غير العقل عندما اكتشف الزراعة وطور الصناعة وأصلح نظام الري وأنشأ حكومة لفض المنازعات بين الناس؟ وما الذي اهتدى به الإنسان غير العقل عندما اكتشف حماقة عبادة الأوثان وعبد إلهاً غير منظور ونزّهه عن حماقات الإنسان؟ ألم يكن حكم العقل إذن هو منارة الإنسان خلال تاريخه الطويل، فمكّنه من الاستمرار في الحياة حتى القرن الثامن عشر، رغم كل ما صادفه من عقبات وكوارث وأخطار؟ فعندما يأتي فلاسفة القرن الثامن عشر ليدعوا الإنسان إلى الاهتداء بحكم العقل، فلا

(٢) Alfred J. Ayer, *Voltaire* (London: Faber and Faber, 1986), pp. 27-28.

شك في أنهم كانوا يقصدون شيئاً أكثر مما كان يفعله الإنسان طوال مئات الآلاف من السنين قبلهم. فما هو هذا الشيء؟

ربما كانوا يقصدون الاهتداء بحكم العقل وحده، وتغليبه على أي اعتبار آخر، كالعواطف والأهواء، أو مجرد التخيل، أو الولاءات الضيقة والتحيزات المسبقة. ولكن هل هذا ممكن حقاً؟ فما الذي يفعله الأدباء والشعراء والخطباء والفنانون من كل نوع؟ بل ما الذي يفعله الناس في الجزء الأكبر من أحاديثهم اليومية، بما في ذلك فلاسفة التنوير أنفسهم، غير التعبير عن عواطفهم وأهوائهم أو إطلاق العنان لخيالهم؟ هل كان فلاسفة القرن الثامن عشر يريدون منا التخلص من كل هذا؟ ولكن، ألم يكتبوا هم أنفسهم الشعر والقصص ويمارسوا الخطابة؟ أولم يطلقوا لخيالهم وعواطفهم العنان؟ أولم يكن لهم هم أيضاً ولاءاتهم الضيقة وتحيزاتهم؟ أولم يسمحوا بتحيزاتهم المسبقة بالتأثير في أحكامهم ومواقفهم كما رأينا منذ قليل في حالة فولتير مثلاً؟ ولا شك في أن ما يصدق على فولتير، في هذا الصدد، يصدق على غيره، إذ هل من الممكن حقاً أن نتصور أن يتخلص الإنسان من تحيزاته المسبقة في الحكم على الأمور؟[٣] بل هل حتى من المصلحة أن يتخلص الإنسان من كل تحيزاته المسبقة وولاءاته؟ هل من الممكن أو من المصلحة أن يتخلص الإنسان من ولائه لأسرته وعشيرته وأمته، وأن يصدر أحكامه ويمارس مختلف أنواع السلوك في حياته وكأنه لا أسرة له ولا عشيرة ولا أمة؟ لا بد إذن من أن فلاسفة القرن الثامن عشر كانوا يقصدون شيئاً آخر.

أعساهم كانوا يقصدون ما كان يدعو إليه فرانسيس بيكون، قبلهم بنحو قرن ونصف، عندما كان يضع قواعد المنهج العلمي التجريبي القائم على الاعتماد على ما تدلنا عليه الحواس من ملاحظة وتجربة، دون السماح بالأوهام والتحيزات المسبقة بالتأثير في ما نصل إليه من أحكام وما نستخلصه من نتائج من العالم الخارجي؟ أعساهم أيضاً كانوا مدفوعين في التأكيد على تغليب حكم العقل وإعلاء شأن العلم برغبتهم في محاربة ما كان لا زال سائداً في أوروبا في عصرهم من الاعتقاد في تأثير السحر وفي الخرافات وأعمال الشعوذة ومن مطاردة الناس وتهديد حياتهم بناء على هذه الاعتقادات؟ وقرب عهدهم بما أدى إليه التعصب الديني بالذات في المائة سنة السابقة عليهم مباشرة من حروب ومآس وتقتيل وتعذيب؟ لا شك في أن هذا صحيح، وأن هذين الدافعين الأخيرين كانا هما الدافعين الأساسيين لمفكري القرن

---

(٣) لخص برتراند رسل الأمر في العبارة البليغة الآتية: «إن عقلاً منفتحاً على الدوام، هو عقل فارغ على الدوام». اقتطفه: Gordon Willard Allport, *The Nature of Prejudice*, 15th ed. (Reading, MA: Addison-Wesley, 1954), p. 20.

الثامن عشر في أوروبا للدعوة إلى تغليب حكم العقل. ولا شك في أن هذين كانا أيضاً الدافعين الأساسيين لدى رافعي شعار التنوير عندنا في العقدين الماضيين: الغضب مما أدى إليه التعصب الديني من أعمال العنف والقتل إزاء المخالفين في الرأي، وتكرر المناداة بتقييد حرية أديب أو فنان أو مفكر بعد آخر نتيجة لهذا التعصب، مع عودة الرواج والانتشار للكتابات التي تدعو إلى الإيمان بالسحر والخرافات والشعوذة، وتكرر تقديم تفسيرات للظواهر الطبيعية أو الاجتماعية، منافية لقواعد المنهج العلمي في التفكير والبحث. كل هذا بلا شك صحيح ومفهوم تماماً. ولكن من الصحيح أيضاً في رأيي أمران آخران أراهما على قدر كبير من الأهمية:

الأمر الأول: أن التعصب الديني، وإن كان من الممكن أن يؤدي، وكثيراً ما حدث في التاريخ أن أدى إلى فظائع ومآس، فإنه ليس بأية حال الصورة الوحيدة للتعصب الذميم المولّد للفظائع والمآسي. كذلك فإن الإيمان بالمعتقدات الدينية والتحيزات الدينية المسبقة ليست بأية حال النوع الوحيد من الإيمان أو التحيزات المسبقة التي يمكن أن تفسد العلم، وتؤدي إلى الخروج عن قواعد المنطق والمنهج العلمي والموضوعية. ومن ثم فإن اعتبار الدعوة إلى تحكيم العقل والبعد عن التعصب وكأنها لا تعني إلا التخلص من التعصب الديني، أو كأن هذا وحده كاف لتجنيب البشرية أعمال العنف والقهر، واعتبار الدعوة إلى تحرير العقل وكأنها مرادفة لتحرير المرء من الاعتقاد الديني، أو كأن تخلص المرء من عقيدته الدينية هو وحده كاف لانتصار العلم والموضوعية، هذا الموقف يتعين رفضه وإظهار زيفه.

والأمر الثاني: أن من الخطأ الظن بأن الإيمان بالغيب، والعقيدة الدينية بوجه عام تؤدي بالضرورة إلى التعصب والتطرف، وأنها لا بد في النهاية من أن ينتج منها فظائع ومآس، مما يجعل العمل على منع هذه الفظائع والمآسي يتطلب استئصال العقيدة الدينية أصلاً أو إضعافها. كما أن من الخطأ الظن بأن الإيمان بالغيب والعقيدة الدينية بوجه عام يؤدي بالضرورة إلى إفساد العلم ويدفع المرء دفعاً إلى الخروج على قواعد التفكير المنطقي والمنهج العلمي.

بعبارة أخرى: إن رفض الموقف الديني لا هو بالشرط الضروري ولا بالشرط الكافي للتخلص من التعصب الذميم المؤدي إلى أعمال العنف أو لانتصار العلم والموضوعية. فمن الممكن أن تكون متديناً وعالماً ومتسامحاً مع الآخرين ورافضاً لأي صورة من صور الاعتداء عليهم، ومن الممكن أن تكون كافراً ومعادياً للعلم وقاسياً كل القسوة في التعامل مع آراء ومواقف المخالفين لك في الرأي.

كان من الممكن للمرء أن يظن أن هذين الأمرين أوضح من أن يحتاجا إلى تأكيد، ولكن المؤسف، وهذا هو في الواقع ما أدى بي إلى كتابة هذه الدراسة أصلاً، أن هذا الموقف الذي أنتقده هو أحد المواقف الشائعة الآن في حياتنا الثقافية العربية

المعاصرة، وهو ذلك الموقف الذي يتخذ لنفسه من «التنوير» شعاراً، ويقصد بالتنوير أساساً هذا بالضبط: الهجوم على الموقف الديني وكأنه المصدر الوحيد الممكن للتعصب الذميم والاعتداء على حريات الآخرين، وكذلك كأنه الخطر الوحيد الذي يهدد التقدم العلمي، ويرفض بتاتاً التسليم بإمكانية التعايش بين العقيدة الدينية وموقف «مستنير» للغاية من الحرية والتسامح ومن العقلانية والعلم.

إن التعصب الذميم المفجّر لكافة أنواع الفظائع والمآسي له أمثلة في التاريخ العلماني لا يقل عدداً ولا قسوة عما نجد له من أمثلة في التاريخ الديني. ويكفي أن نذكّر القارئ بأمثلة التعصب والقسوة التي ارتبطت بتاريخ الثورة الفرنسية، المدينة بأفكارها لحركة التنوير نفسها، وتاريخ الحركات الاشتراكية والماركسية، وتاريخ الحركات القومية، وما فعله الأوروبيون في مستعمراتهم باسم المدنية، وما شهده القرن العشرون من حروب باسم الديمقراطية، وما شهدته السنوات القليلة الماضية ضد مسلمي البوسنة والشيشان وفلسطين.

ليس الإيمان بالغيب بأكثر كفاءة في توليد التعصب والتطرف من الإيمان بالعلم أو الإيمان بالحرية، أو بالمساواة أو بالقومية أو بأفضلية الرجل الأبيض أو بفكرة التقدم... الخ. وعلى كل حال فالإيمان بالغيب، إذا فهم به الإيمان بكل ما لم يقم عليه دليل مادي ملموس ومحسوس، ليس قاصراً على العقيدة الدينية. فمعتقدات العلماني مليئة بالغيبيات، كالإيمان بحتمية التقدم، هذا الإيمان الذي اقترن بفكرة التنوير منذ البداية، والإيمان بأن من الممكن للإنسان الوصول إلى الكمال، وبأن العلم سيكشف للإنسان كل ما كان مجهولاً ويحقق له السيطرة التامة على الطبيعة، أو الإيمان بالمساواة وبأن الناس قد ولدوا متساوين، إذ ان عكس ذلك قد يكون هو الأقرب إلى الحقيقة، أو الإيمان بأن تهيئة البيئة الصالحة والتعليم المناسب كفيلة وحدها بتشكيل الإنسان على أفضل وجه، أو بأن انتصار الاشتراكية حتمي، أو بأن أمتي أفضل من أية أمة أخرى، أو بأن الرأسمالية هي أفضل النظم، أو بأنها نهاية التاريخ... إلى آخر تلك القائمة التي لا آخر لها، لغيبيات الفكر العلماني.

أما أن كل هذه الصور من صور التعصب العلماني، كثيراً ما تفسد العلم وتعاديه مثلما أفسد التعصب الديني العلم وعاداه، فالأمثلة عليه عديدة أيضاً. انظر ما فعله التعصب للماركسية في الاتحاد السوفياتي والدول الخاضعة لنفوذه من تحريم الاعتقاد بما يتعارض مع مسلمات المادية الجدلية، ووأده لبحوث من شأنها أن تعلي من تأثير البيولوجيا في السلوك الإنساني على حساب تأثير البيئة، وانظر ما فعلته القومية النازية ضد أي فكر متعارض مع فكرة تفوق الشعوب الآرية، وانظر إلى موقف وسائل الإعلام الأمريكية من كل من يحاول التشكيك في أفضلية النظام السياسي والاقتصادي الأمريكي ونمط الحياة الأمريكية على غيره من النظم وأنماط الحياة، بل

فلننظر إلى ما يلعبه التعصب للعلم نفسه، وما أدى إليه من تشكيك وتحقير لكل من يقول إن هناك طرقاً أخرى للوصول إلى الحقيقة، وكيف أصبح للمنهج العلمي، مثلما كان للاعتقاد الديني، طقوسه ومراسيمه وقسسه، وكيف يقدّم حامل الدكتوراه مهما بلغت درجة جهله، على غيره، وتعطى أهمية مبالغ فيها لعدد البحوث المنشورة مهما بلغت تفاهة موضوعاتها، وما ينشغل به كثير من «علماء» الاجتماع المعاصرين من موضوعات سقيمة، لا تزيد جدواها على جدوى التساؤل عن عدد الملائكة، التي تمكنهم الوقوف على رأس دبوس، طالما أظهروا معرفتهم بـ«الوسائل الفنية» المتفق عليها لمعالجة هذه الموضوعات، وما يعلق من أهمية على بحوث تقييم المشروعات وتحليلات العائد والنفقات وكيف يقرر على أساسها تنفيذ المشروع أو استبعاده، على الرغم مما قد يكون قد سقط من الحساب من تقدير آثار تفوق أهمية ما تم حسابه، نتيجة للتبجيل المبالغ فيه الذي تحظى به الأرقام وعمليات القياس، حتى استقر في الأذهان أن كل ما يمكن قياسه لا بد من أن يكون أكثر أهمية مما يستحيل إخضاعه للقياس[٤]. باسم هذا العلم وهذه الطقوس والمراسم، يمارس مثقفو التنوير الآن في حياتنا الثقافية العربية المعاصرة، نوعاً من القهر ومحاولات لكبت أي رأي يخالف هذا التقديس الشائع للعلم، يماثل ما كانت تمارسه الكنيسة في أوروبا في العصور الوسطى، كما شاع مؤخراً إضفاء نوع من القدسية على أعمال فنية يطلق عليها وصف «الإبداع»، حتى إن كانت خالية من أي قيمة فنية تذكر، ودافع أنصار «التنوير» عن أصحاب هذه الأعمال وان تضمّنت عبارات غاية في البذاءة ضد الدين، وذلك باسم حرية الفكر وحق المبدعين في أن يفعلوا ما يشاؤون، وكأننا بصدد نص مقدس من النصوص الدينية وليس بصدد رواية تافهة كتبها شخص خال من الموهبة. إن التعصب والتشنج اللذين شهدناهما في بعض هذه الحالات لا يقلان عن التعصب والتشنج اللذين نشاهدهما عند المتعصبين والمتطرفين من المتدينين.

وأما أن الاعتقاد الديني والإيمان بالغيبيات الدينية لا يؤدي بالضرورة إلى موقف معاد للعلم، فالأمثلة عليه كثيرة أيضاً. إن الاعتقاد الديني لا يحول العالم إلى جاهل، كما أن رفض الدين لا يجعل من الجاهل عالماً. كان نيوتن صاحب إيمان قوي بالله

---

(٤) حول كيفية تحول العلم إلى دين، انظر: P. Feyerabend, «How to Defend Society against Science,» in: I. Hacking, ed., *Scientific Revolutions* (Oxford [Oxfordshire]; New York: Oxford University Press, 1981).

وفي أمثلة رائعة للشعوذة في العلوم الاجتماعية، انظر: Stanislav Andreski, *Social Sciences as Sorcery* (London: André Deutsch, 1972).

وفي نقد تقييم المشروعات وفكرة التنمية الاقتصادية من الزاوية المذكورة في المتن، انظر:
Edward J. Mishan, *The Costs of Economic Growth* (London: Pelican, 1969).

ولم يجعله هذا يلجأ في إثبات نظرياته العلمية إلى أساليب تتعارض مع العلم، ولكن ستالين غير المؤمن كان يسمح لنفسه بتزييف التاريخ لإعلاء شأن نظريته التي كان يعتقد أنها علمية. والأديان السماوية كانت كلها عند ظهورها حركات تنويرية من الطراز الأول، وإن اختلط بها كلها في مراحل تالية من تاريخها حركات منافية ومعادية للعلم.

إن المزاج الديني، مثله مثل المزاج الفني، لا يؤدي بالمرء بالضرورة إلى الخروج على العلم، إلا إذا تصورنا أن العالم الحقيقي لا بد من أن يتحول إلى حجر لا قلب ولا عاطفة له، وهو غير صحيح، ولا هو لحسن الحظ بالممكن. كما أن ضآلة حظ المرء من المزاج الفني أو الديني لا تجعله بالضرورة عالماً، إذ قد يفتقر هذا الشخص إلى المزاج العلمي أيضاً.

ـ ٥ ـ

كان موقف فلاسفة التنوير في أوروبا في القرن الثامن عشر مفهوماً تماماً. كانت التحولات الاقتصادية والاجتماعية والتطورات التقانية والعلمية تحتم ظهور نظرة جديدة إلى العلاقات الاجتماعية والتنظيم الاجتماعي والسياسي. كان هذا عصر ثورة زراعية وتحولات سريعة في الإنتاج الصناعي، كماً ونوعاً، تمهد الطريق للثورة الصناعية التي حلّت ابتداء من نهاية القرن، كما كان عصر زيادة سريعة في السكان، بالمقارنة بالقرون السابقة، واتساع في الأسواق وازدياد فرص الربح نتيجة لاتساع الأسواق من ناحية، والفرص التي كان يتيحها اكتشاف طرق جديدة للإنتاج، من ناحية أخرى. لم تكن العلاقات الإقطاعية التي كانت سائدة تلائم العصر الجديد، كما لم تكن أفكار عصر الإقطاع تخدم أغراض تلك الطبقة الجديدة الصاعدة، الحديثة الثراء، والطامحة إلى المزيد منه، والمتفائلة بالحياة، والمصممة على التخلص من أغلال العلاقات الإقطاعية، ومن سيطرة الدولة في الوقت نفسه، والمتحمسة للانتصارات الجديدة التي حققها العلم، والتقدم التقاني الذي كان يبشر بمزيد من الأرباح والثراء، والمرحّبة بكل جديد وبكل من يسخر من العلاقات الاجتماعية القديمة، وبكل من يتهكم على التفسيرات الحرفية للدين التي تتعارض مع الاكتشافات الحديثة.

ما الذي يناسب كل هذا أكثر من الكلام على الحرية، وعلى التسامح، وعلى المساواة، وأكثر من الاعتقاد بأن التقدم هو سنّة الحياة، وبأن تاريخ البشرية هو تاريخ تقدم مستمر من الأسوأ إلى الأفضل، ومن الأقبح إلى الأجمل، وبأن الجديد دائماً أفضل من القديم، وبأن الإنسان قابل ومؤهل لبلوغ الكمال، وبأن وسيلته في ذلك هي خضوعه لحكم العقل، والعقل وحده، وبأن كل المطلوب هو أن ينظر الإنسان إلى الطبيعة من حوله ويبحثها بحثاً نزيهاً مجرداً عن الهوى، فإذا به يصل إلى نتائج باهرة

تساعده على المزيد من التقدم والحصول على المزيد من السعادة: سيطرة أكبر على الطبيعة، وتنظيم أكثر رشداً للمجتمع؟ إن البؤس ليس قدر الإنسان المحتوم، وليس هناك شيء اسمه الخطيئة الأولى التي كتب على الإنسان أن يحمل عبئها إلى الأبد، بل السعادة ممكنة وفي متناول اليد، إذا استخدم الإنسان عقله، والإنسان ليس شريراً بطبعه، بل الشر ناتج من الظروف الاجتماعية غير المقبولة عقلاً: فلنغير الظروف والبيئة، يصبح الإنسان قادراً على الوصول إلى كل كمال.

كان هذا هو الدين الجديد الذي اعتنقته أوروبا في القرن الثامن عشر، وقد كان هذا مناسباً تماماً لظروف أوروبا في ذلك الوقت. ليس لنا أن نتوقع بالطبع أن يأتي الكلام على الحرية، والتسامح، والمساواة، والعقلانية، والعلم، وضرورة التخلي عن التحيزات والأفكار المسبقة، مقترناً بالتحفظات والاستثناءات، حتى ولو كان «حكم العقل» يتطلب هذه التحفظات والاستثناءات. فكما هي الحال مع كل عقيدة جديدة، لا بد من أن يكون الكلام مطلقاً: حرية بلا قيود، حق الإنسان في التعبير عن نفسه بدون استثناء، تسامح مع الرأي المخالف أياً كان مضمون هذا الرأي، العقل يدلك على الحق دون حاجة إلى أي شيء آخر، الموضوعية والتخلص من التحيزات المسبقة أمر ممكن دائماً، ليس هناك نزعات شريرة موروثة، كل شر هو نتيجة البيئة الشريرة، ليس هناك أمر مرغوب فيه ولا يمكن تحقيقه متى وجدت البيئة الصالحة، عقل الإنسان يأتي كالصفحة البيضاء التي يمكن أن يدوّن عليها أي شيء، الخير أو الشر، حسبما تهيئه للإنسان من بيئة خيرة أو شريرة، ليس هناك حد لما يمكن أن يحققه العلم والعقل من انتصارات، وكل علم جديد أفضل من العلم القديم... الخ.

كان لا بد من أن يكون كلام فلاسفة القرن الثامن عشر على هذا النحو المطلق، فأوروبا كانت في عجلة من أمرها، متلهفة على اقتطاف ثمرات العلم الجديدة، وعلى التمتع بما هيأته انتصارات العلم والتقانة من مباهج الحياة، وكانت الطبقة الجديدة الصاعدة قد لعب برأسها ما حققته من صعود سريع يبشر بالمزيد من الصعود، فمضت في خيلائها وفرحها بنفسها تردد هذه المطلقات الجديدة التي يبشر بها الفلاسفة.

ولكننا نعرف الآن أكثر، وفي وضع يسمح لنا بأن نكون أكثر تعقلاً، على الأقل في هذا الأمر. نحن نعرف أن ما كان يروّجه فلاسفة القرن الثامن عشر من مطلقات لا بد من أن يؤخذ بحذر شديد وبتحفظات كثيرة. الحرية ليست دائماً مرغوباً فيها، وحرية التعبير لا بد من أن يكون لها حدود، وقدرة الإنسان على تحقيق الكمال مشكوك فيها، والمزيد من المعرفة ليس دائماً خيراً محضاً، وقدرة الإنسان على التخلص من التحيزات المسبقة قدرة محدودة، وليس هناك شيء اسمه موضوعية كاملة، والناس لا يولدون أحراراً ولا يولدون متساوين، وتغيير البيئة ليس دائماً كافياً لتغيير الإنسان ولإحلال الخير محل الشر، ومن الممكن جداً أن يتحول الإيمان بالعلم إلى دين جديد

يمكن أن يمارس باسمه القهر والإرهاب مثلما يمكن أن يحدث باسم الأديان السماوية. وفكرة التقدم لا أساس علمياً لها، فالإنسان يتقدم في أشياء ويتأخر في أشياء، وليس صحيحاً أن التاريخ الإنساني هو قصة تغير مستمر إلى الأحسن: ربما كان هذا صحيحاً في التطور التقاني، ولكن ليس بالضرورة في ما عدا ذلك، بل حتى التطور التقاني ربما كان تغيراً مستمراً إلى الأحسن بمقياس معين، وهو زيادة قدرة الإنسان على السيطرة على الطبيعة، ولكن ليس في ما عدا هذا، أي في تهيئة حياة أكثر إنسانية. والسيطرة على الطبيعة ليست دائماً خيراً محضاً، فقد يكون من المرغوب فيه أحياناً نوع آخر من العلاقة مع الطبيعة... الخ.

نحن الآن في وضع يجعلنا أقدر على تقييم شعارات التنوير وأفكاره تقييماً مختلفاً. لقد كشف لنا ماركس مثلاً عن بعض الحقيقة عندما أطلق على كثير من هذه الشعارات والأفكار وصف «طرائف البرجوازية»، وهذا وصف صحيح إلى حد كبير، ولكن ماركس لم يذهب بالطبع إلى آخر الشوط، فقد كان هو نفسه، وكذلك معظم أتباعه، أسير بعض مطلقات التنوير. كان إيمان ماركس والماركسيين بحتمية التقدم، في ما يبدو، إيماناً مطلقاً كبقية التنويريين، وكانت ثقته بالقدرة على تغيير الإنسان بتغيير بيئته، مبالغاً فيها أيضاً، كما كانت ثقته بقدرة الإنسان على تحقيق الكمال، أيضاً ثقة مبالغاً فيها. يمكن أن نعبر عن ذلك بالقول بأن ماركس والماركسيين كثيراً ما يبدون كما لو أنهم لم يكونوا ماركسيين بالدرجة الكافية. كانت فكرة التقدم نفسها، مثلاً، يجب أن تخضع للتحليل الماركسي من حيث تفسير الأفكار بالظروف الاقتصادية والاجتماعية السائدة. ولكننا هنا لا نناقش الماركسية بل نناقش أفكار التنوير. وخلاصة ما أريد أن أنتهي إليه هنا أن فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر في أوروبا قدموا إلينا خدمات جليلة بالطبع، وسلطوا الضوء على جوانب كانت مظلمة حقاً فأناروها، ولكن من الخطأ، في ما أرى، أن نسايرهم في ما أبدوه من شطط ومبالغات، وحماس زائد لأفكار كان المقصود أن تخدم أغراضاً معينة لعصر معين.

- ٦ -

إن شيئاً مماثلاً يمكن قوله عن رواد التنوير العرب منذ منتصف القرن الماضي، الذين حملوا لواء الحرية ودعوا إلى إعمال العقل، ورفعوا من شأن العلم، وحاربوا التمسك بالقديم إذا تعارض مع ما يقضي به حكم العقل أو المصلحة. كان لهؤلاء أيضاً قضية مثلما كان لمفكري التنوير في أوروبا قضية. كانت قضية التنويريين العرب منذ منتصف القرن التاسع عشر هي اللحاق بالغرب، بينما كانت قضية التنويريين في أوروبا قبل ذلك بقرن تحرير البرجوازية من أغلال الإقطاع. وإذ رأى جيل الرواد من التنويريين العرب أن النهضة التقانية والصناعية في أوروبا قد اقترنت برفع شعارات التنوير وحمل لواء الحرية والتسامح والعلم والعقلانية فقد اعتقدوا أن لحاق العرب أو

المسلمين بالغرب يتطلب اعتناق الأفكار نفسها، وكما أن الدعوة إلى هذه الأفكار في أوروبا كانت تجري بلا قيد أو شرط، فالمطلوب هو مثل هذا عندنا أيضاً.

كان جيل الرواد من التنويريين العرب يكتب في عصر بلغ فيه تفاؤل الغرب وثقته بنفسه أقصى حد، وكان كل شيء يفعله الغرب يبدو ناصعاً وجديراً بالمحاكاة، ومن ثم كان الإيمان بفكرة التقدم إيماناً لا يرد عليه أي شك. التاريخ الإنساني، كما يبدو من قراءة الغرب لتاريخه، هو تاريخ التقدم نحو مزيد من الحرية، مزيد من المساواة، مزيد من التسامح، مزيد من المعرفة، ومزيد من الرخاء. ومسؤولية الرجل الأبيض هو أن ينشر كل هذا في بقية أنحاء الأرض، كما نشره في أرضه. في ذلك العصر سافر رفاعة الطهطاوي إلى فرنسا وعاد ليدعو إلى التنوير، وقرأ لطفي السيد الترجمات الفرنسية لأرسطو وشرع يترجمها إلى العربية، وسافر طه حسين إلى فرنسا أيضاً وقرأ عن ديكارت وعاد يدعو إلى الشك في كل شيء حتى مما كان قد ورد في القرآن الكريم، وعلى النحو نفسه بُهر شبلي الشميل وسلامة موسى بالداروينية وراحا يشرحانها بحماس شديد لأهل بلدهم، وأخذ الجميع يتهكمون على المتمسكين بالقديم.

في غمرة هذا الحماس وهذا التفاؤل كان من السهل على هؤلاء الرواد من التنويريين العرب أن يغفلوا عن أن كل هذه الشعارات التي رفعها تنويريو الغرب (الحرية، التسامح، العقلانية، الموضوعية) كانت لها لدى الغرب استخدامات معينة وحدود لا تتعداها، وتفسيرات تناسب الظروف التي نشأ فيها التنوير في الغرب ولا تناسبنا نحن. أخذ التنويريون العرب «مطلقات» التنوير الغربية ونادوا بها عندنا أيضاً كمطلقات، دون أن يتنبهوا إلى المعاني المحددة التي فهم وطبق بها الغرب هذه المطلقات، وإلى أن هذه المعاني قد لا تكون هي أنسب المعاني لنا، وقد لا تكون حتى جزءاً من أي «تنوير» حقيقي بالنسبة لنا.

لم يلتفت رواد التنوير العرب مثلاً إلى أن الحرية التي نادى بها التنويريون الأوروبيون لم تكن تعني في التطبيق على الأقل، حرية للجميع، بل حرية البرجوازية بالذات، والحرية الاقتصادية كانت تعني عندهم تحرير البرجوازية من تدخل الدولة وحرية السلع في التنقل دون حواجز جمركية، ولكنها لم تكن تشمل تحرير الفقراء من فقرهم ولا حريتهم في الإضراب، ولا حقهم في الحصول على مستوى لائق من المعيشة، ولا حرية الدول الصغيرة في فرض حمايتها لصناعاتها الناشئة. لم يكن التسامح مع كل الآراء، بل فقط مع الآراء التي لا تهدد النظام القائم، وفكرة المساواة كانت تفسيراً معيناً لمبدأ أكثر شمولاً وهو العدل، وهو تفسير كان مناسباً رفعه ضد النبلاء والأرستقراطية لكي تحصل البرجوازية على تمثيل مساو لتمثيل الأرستقراطية وملاك الأراضي في البرلمانات، ولكنها لم تطبق على بقية الطبقات، بل ولم تطبق

حتى على العبيد في أمريكا الذين احتاج تحريرهم إلى ثورة أخرى عندما احتاجت الثورة الصناعية في الولايات المتحدة إلى تحريرهم، بل حتى العقلانية فُسرت بمعانٍ تلائم صعود البرجوازية وفي هذه الحدود فقط. فشعار العقلانية طبق ضد صور محددة من التفكير الميتافيزيقي ونوع معين من التحيزات المسبقة دون غيرها. كان الهجوم عنيفاً على الميتافيزيقا المرتبطة بالعقيدة الدينية، وبالتحيزات المسبقة الصادرة عن الإيمان بالأديان، لأن الكنيسة كانت تقف في معسكر الإقطاع، وكانت أفكارها ومواقفها تشكل حجر عثرة في طريق البرجوازية، ولكن التنويريين الأوروبيين غفلوا وضربوا الصفح عن ميتافيزيقا فكرة التقدم مثلاً، وعن ميتافيزيقا «اليد الخفية» التي تجعل مصلحة البرجوازي الفرد منسجمة انسجاماً تاماً مع مصلحة المجتمع، حتى عندما كان كل شيء في الواقع يشهد بعكس ذلك. وتساهلوا مع مجموعة من الأفكار المسبقة الجديدة التي عوملت كبديهيات مع أنه ليس هناك دليل علمي أو موضوعي عليها، كاتخاذ الفرد وحدة للتحليل، بدلاً من الأسرة مثلاً، واعتبار تعظيم رفاهية الفرد هو الهدف الأسمى، واعتبار رفاهية المجتمع حصيلة عملية جمع بسيطة لرفاهية الأفراد، واعتبار المنافسة والصراع، لا التعاون والتعاضد، هما سنة الحياة، سواء في الطبيعة أو في المجتمع الإنساني... الخ.

عندما جاء رواد التنوير العرب يدعوننا لتبني شعارات الحرية والمساواة والتسامح والعقلانية كانت دعوتهم تحمل في طياتها للأسف كل هذه التحيزات الغربية، فعادى التنويريون العرب ما عاداه التنويريون البرجوازيون في الغرب، وصادقوا ما صادقوه. عادوا الدين أو استهانوا به، بينما لم يكن هذا ضرورياً على الاطلاق لتنويرنا نحن وتقدمنا السياسي أو التقاني أو العلمي. كما تبنّوا مبادئ الفردية الغربية كمعيار لقياس الرفاهية، بينما لم يكن هذا بدوره ضرورياً لتقدمنا الاقتصادي، وتبنوا الحرية الاقتصادية ضد تدخل الدولة بينما كان عكس هذا هو المطلوب لتحقيق نهضتنا الاقتصادية. وتبنوا الثورة على كل قديم، لمجرد أنه قديم، مع أن معركتنا الأساسية كانت ضد المحتل الأجنبي والنفوذ الخارجي، وكان هذا «القديم» يمكن أن يزودنا بسلاح فكري وروحي فعال لمقاومة هذا المحتل وهذا النفوذ.

هل كان طه حسين مثلاً في حاجة فعلاً، من أجل تحقيق تنوير حقيقي، إلى أن يتهكم كل هذا التهكم على الدين في كتاب **في الشعر الجاهلي**، وهل كان في حاجة إلى إثارة تلك القضية المفتعلة: هل الشعر الجاهلي جاهلي حقاً أم مصنوع بعد الإسلام لإعلاء شأن الإسلام كذباً وزوراً؟ أم أنه كان فقط يردد كلام مستشرق بريطاني ويتحمس له لمجرد أنه «جديد»؟ ويشكك في ما اعتقده الجميع، دون أن يكون ثمة أي سبب وجيه للشك فيه، لمجرد أنه قديم؟ هل كان طه حسين محتاجاً مثلاً من أجل إحداث تنوير حقيقي إلى الدعوة إلى تدريس اللغتين اليونانية واللاتينية كشرط ضروري من شروط تجديد الأدب العربي، لمجرد أنه رأى هاتين اللغتين يعنى بهما عناية كبيرة

في فرنسا، وأن يرى من دواعي اللوم والتوبيخ الشديد لشيوخ الأدب في مصر أنهم لا يفهمون هاتين اللغتين؟ أو أن يقول في كتاب **مستقبل الثقافة في مصر**: «اننا في هذا العصر الحديث نريد أن نتصل بأوروبا اتصالاً يزداد قوة من يوم إلى يوم حتى نصبح جزءاً منها لفظاً ومعنى وحقيقة وشكلاً»(٥)، أو أن يقول في الكتاب نفسه:

«إن الكاتب الفرنسي المعروف بول فاليري أراد ذات يوم أن يشخّص العقل الأوروبي فردّه إلى عناصر ثلاثة: حضارة اليونان وما فيها من أدب وفلسفة وفن، وحضارة الرومان وما فيها من سياسة وفقه، والمسيحية وما فيها من دعوة إلى الخير وحث على الإحسان. فلو أردنا أن نحلل العقل الإسلامي في مصر وفي الشرق القريب أفتراه ينحلّ إلى شيء آخر غير هذه العناصر التي انتهى إليها تحليل بول فاليري؟»(٦).

أو أن يقول: «إذا صحّ أن المسيحية لم تمسخ العقل الأوروبي، ولم تخرجه عن يونانيته الموروثة، ولم تجرده من إقليم البحر الأبيض المتوسط، فيجب أن يصح أن الإسلام لم يغيّر العقل المصري أو لم يغير عقل الشعوب التي اعتنقته»(٧).

ولكن هذا الكلام الغريب وهذا الشطط وهذه المبالغة في الدعوة إلى تقليد أوروبا قدّر لهذا كله الذيوع والانتشار للأسف، لعدة أسباب: منها انتشار الشعور لدى المثقفين في ذلك الوقت بأن «الغرب على صواب»، وضعف قدرتهم على التمييز بين ما هو إنساني في إنجازات الغرب وما هو خاص وعارض. ومن أسباب ذلك أيضاً وقوف المؤسسة الحاكمة والمسيطرة على قنوات التعليم والثقافة العامة إلى جانب «التنويريين»، ناهيك عن وقوف الغربيين أيضاً إلى جانبهم، وإصدار حكمهم بأن هؤلاء هم القادة الحقيقيون للفكر العربي الحديث والمنوط بهم تقدم شعوبهم ورفاهيتها. وحيث إننا كنا في ذلك العصر (أكثر حتى مما نفعل الآن) نصدر أحكامنا على مفكرينا ونقيّمهم، الواحد فوق الآخر، طبقاً لرأي الغربيين فيهم، فقد رفعنا شأن هؤلاء التنويريين المفرطين في التغريب فوق غيرهم، وضربنا الصفح عن فريق آخر من المثقفين والكتّاب الذين لم يكن يعوزهم العلم ولا العقلانية، ولم يكونوا بأقل «تنويراً» من غيرهم، ولكنهم لم يشاركوا أنصار التنوير على النمط الغربي في معتقداتهم الغيبية الجديدة بل تمسكوا بغيبياتهم الأصلية، وهي غيبيات قومهم.

كان انهزام هذا الفريق من المثقفين المنتصرين للتراث ضد دعوات التنوير على

---

(٥) طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣)، ج ١، ص ٣٣.

(٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨.

(٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣.

النمط الغربي، خسارة حقيقية للثقافة العربية، إذ إن الذي حدث في الفكر والثقافة العربية نتيجة ذلك، كالذي حدث في الاقتصاد والسياسة والمجتمع، لم يكن تنويراً محضاً بل كان تنويراً ممعناً في «استغرابه»، أي كان تنويراً فيه من التغريب أكثر مما كان لازماً لتحقيق النهضة المنشودة. لقد أرسى طه حسين والعقاد والحكيم وأحمد أمين قواعد لا يمكن التقليل من فضلها في وضع الفكر المصري والعربي على مسار النهضة، كما أرسى سيد درويش ومحمد عبد الوهاب في العشرينيات والثلاثينيات قواعد مماثلة بشرت بنهضة مماثلة في الموسيقى والغناء، وقل مثل ذلك عما فعله جورج أبيض ويوسف وهبي والريحاني في المسرح، وكانت البدايات الأولى للجامعة المصرية والأجيال الأولى من خريجيها تبشر بنهضة علمية حقيقية. وقد ساعد على هذا الجانب الإيجابي في التطور الفكري في مصر والوطن العربي، في رأيي، أمران: **الأول**: أن الغرب الذي كان يستلهمه رواد ثقافتنا العربية، في العقود الأولى من هذا القرن، كان هو نفسه في عنفوانه الفكري. كانت باريس «مدينة النور» اسماً وحقيقة، وكانت بقية العواصم الأوروبية الكبرى مصدر إشعاع ثقافي حقيقي للعالم بأسره[٨]. والأمر **الثاني**: أن هذا الجيل من الرواد العرب كانت معرفتهم بالتراث وانغماسهم فيه وتشربهم به في سنوات تكوينهم الأولى، وجذورهم الممتدة في تربتهم الأصلية، أقوى وأبقى من أن تقوى رياح التغريب على اقتلاعها تماماً. فمهما كانت درجة انبهارهم بالغرب، كانت روحهم العربية ولغتهم العربية سليمتين تماماً، ومهما كانت درجة تعرضهم للتشكيك في المسلمات الدينية، بل وحتى عندما رددوا هذه الشكوك دون وعي كامل منهم، فإن هذه المسلمات كانت قد أصبحت جزءاً من تكوينهم النفسي والوجداني والفكري، مما لا يسمح لهذه الشكوك بأن تتجاوز حداً معيناً.

ومع ذلك فقد كانت هناك، حتى في تلك العقود الأولى من هذا القرن، جرعة مؤسفة من التغريب الذي كان المرء يتمنى لو لم يحدث، والذي لم يكن ضرورياً البتة للسير في طريق النهضة، والأسوأ من ذلك أنه فتح الباب لكي تدخل إلينا رياح التغريب كاملة حتى كادت تقتلع كل شيء. لقد ظن أدباؤنا وفنانونا ومفكرونا مثلاً، في ذلك الوقت، أن الأدب العربي لا يمكن أن ينهض إلا بكتابة رواية على النمط

---

(٨) وعلى الرغم من ذلك، هل يستسيغ القارئ اليوم ما كتبه طه حسين عن باريس في الثلاثينيات، إذ يذهب إلى حد القول: «اذهب إلى الأهرام، وانفذ إلى أعماق الهرم الأكبر فستضيق فيه بالحياة وستضيق بك الحياة، وستحس اختناقاً وسيتصبب جسمك عرقاً، وسيخيل إليك أنك تحمل ثقل هذا البناء العظيم وأنه يكاد يهلكك، ثم اخرج من أعماق هذا الهرم واستقبل الهواء الطلق الخفيف، واعلم بعد ذلك أن الحياة في مصر هي الحياة في أعماق الهرم، وأن الحياة في باريس هي الحياة بعد أن تخرج من هذه الأعماق». من كتاب: طه حسين، أديب، اقتطفها: بهاء طاهر، **أبناء رفاعة** (القاهرة: كتاب الهلال، ١٩٩٣)، ص ١٣٥.

الغربي، وأن فنون النحت والرسم والمسرح لا بد فيها أن يقتفى أثر الغرب، وأن نهضة التعليم لا تكون بإصلاح المؤسسات القائمة بل بإنشاء جامعات على النمط الغربي تدرّس نفس ما يدرسه الغربيون، وأن تحرير المرأة يجب أن يكون نسخة طبق الأصل من تحرر المرأة في الغرب. ولم يثر شك في أن قواعد البحث العلمي وطقوسه يجب أن تكون هي القواعد والطقوس التي أرسيت في الغرب... الخ. حدث ذلك أيضاً في الملابس التي يرتديها الناس والمعمار الذي يبني به الناس بيوتهم، كما حدث في السياسة الاقتصادية التي طبقت مبدأ الحرية الاقتصادية، وفي التنظيم السياسي الذي اعتبر نظام البرلمان الغربي أعلى صور الديمقراطية، كما حدث في تبني فكرة الدولة الوطنية باعتبارها المحل الأسمى لولاء الفرد على نسق الوطنية الغربية. لم يدرْ وقتها بخلد أحد من رواد الفكر العربي أن يثير الشك في أي من هذه الأمور، أو أن يطرح على البحث احتمال أن تكون هناك صور أخرى، عقلانية أيضاً، ولكنها لا تكرر تجربة الغرب بحذافيرها، ومن طاف بخلده مثل هذا الشك أو تجرأ على التعبير عنه، كان نصيبه الإهمال أو الاستهزاء.

- ٧ -

كان لهذا الجيل من رواد التنوير في بلادنا، مع كل ذلك، عذره وأوجه قوته، وهو ما ذكرنا بعضه منذ قليل. أما الجيل التالي من قادة «التنوير» في الوطن العربي، الذين تربّعوا على عرش الثقافة العربية في الخمسينيات والستينيات، فقد كان عذره أقل، وذنبه أفدح. كان المفروض أن يظهر هذا الجيل التالي شكوكاً أكبر بكثير مما كان الجيل الأول على استعداد لإبدائه، حول صلاحية هذه الصورة من صور التغريب، وحول أهلية الغرب لأن يكون هو القدوة التي تحتذى دون تردد، وكان المفروض أن يكون أكثر قدرة على رؤية الحدود التي كانت تقيد التطبيق الواقعي لمبادئ التنوير النظرية التي رفعت قبل قرنين من الزمان. كان المفروض أن يروا مبادئ التنوير الأوروبية في ضوء (أم نقول في ظلمة؟) ما فعلته النازية والفاشية بالحرية، واحتياج «الديمقراطية» الغربية لإشعال حرب عالمية ثانية أفدح ثمناً من الحرب الأولى، ومغزى إلقاء قنبلتين ذريتين على اليابان دون وجود حاجة عسكرية إلى ذلك، وما فعلته الستالينية بالحرية والديمقراطية وتفسيرها الخاص للعلوم الاجتماعية، وما ألقته المكارثية من ضوء على مدى استعداد الغرب الحقيقي للتسامح مع الرأي المخالف، وما اتخذته حرية المرأة من صور كثيراً ما تنطوي على أشياء غير الحرية... الخ. ولكن الغالبية العظمى من التنويريين العرب لم ترَ كل ذلك أو رأته وضربت الصفح عنه، واستمرت تتكلم وكأن التنوير والتغريب مترادفان.

كان الغرب قد انقسم قسمين، وظل كذلك طوال الأربعة عقود التالية للحرب العالمية الثانية: رأسمالي واشتراكي، ومن ثم انقسم التنويريون العرب أيضاً قسمين:

تنويريون على الطريقة الرأسمالية، وتنويريون على الطريقة الماركسية. صارت الحرية حريتين، والديمقراطية والتسامح نوعين، وأصبح العلم أيضاً علمين: علم برجوازي، وعلم اشتراكي، وصار التحيز المسبق المطلوب التخلص منه تحيزين: تحيز لصالح الطبقة المسيطرة، وتحيز لصالح البروليتاريا. وقرئ التراث قراءتين: قراءة محافظة، وقراءة يسارية، ووصل العبث بالتراث منتهاه على يد كلا الاتجاهين، إذ قرأه كل فريق على هواه ليستخلص منه ما يناسبه ويترك ما عدا ذلك.

أما الغرب الرأسمالي فقد أصبح يعني أمريكا أكثر مما يعني أوروبا، ومن ثم أصبح التغريب أمريكياً في الأساس، وتحولت حركة التنوير لدينا، في تيارها الأساسي، من تنوير على النمط الأوروبي إلى تنوير على النمط الأمريكي. كان من أبرز تنويريي هذا التيار زكي نجيب محمود، الذي بدأ حياته الفكرية بالترويج للوضعية المنطقية التي هي مذهب أوروبي في الأساس، ثم ترجم كتاب **آثرت الحرية** لمؤلف هرب من أوروبا الشرقية إلى الولايات المتحدة (كرافشنكو) وكتب هذا الكتاب ليتغنى بالديمقراطية الأمريكية، ونشرته بالعربية مؤسسة فرانكلين. ولم يظهر زكي نجيب محمود نط أنه مدرك لأوجه القصور الفادحة ليس فقط في التصور الأمريكي لـ«الحرية»، بل وفي «العقلانية» على النمط الأمريكي، التي سمحت بتسخير العلم والتقانة لتحقيق السيطرة الأمريكية على العالم، وبتعريض الرأي العام في أمريكا وخارجها لعملية مستمرة من غسيل المخ عن طريق وسائل الإعلام التي طورها النظام الأمريكي في هذا الاتجاه تطويراً هائلاً، وغزا بها العالم، بخاصة عن طريق السينما ثم التلفزيون.

أما التنويريون من الماركسيين فقد اعتقدوا خطأً أن مشكلة التقدم والنهضة تنحصر في قضية توزيع الدخل، أو تكلموا وكتبوا وكأن هذا هو المعنى الوحيد للنهضة والتقدم، ولم يظهروا إدراكاً كافياً أن هناك أشياء لا تقل خطورة، وربما فاقت توزيع الدخل خطورة، تتعلق بشخصية الأمة وهويتها وتراثها، ومن ثم اتخذوا موقفاً مفرطاً في قسوته من ذلك الجزء من التراث الذي بدا لهم منافياً أو معطلاً للنهضة بهذا المعنى بالذات، وأيدوا دون تحفظ حركات التجديد في الشعر والأدب واللغة والمسرح والسينما طالما كان المضمون «الاجتماعي» للعمل الفني في صف الطبقات المغبونة، كما أن موقف معظمهم من قضية فلسطين وإسرائيل كان يعكس هذه النظرة القاصرة نفسها لمفهوم النهضة.

وعلى الرغم من حدة الاختلاف بين هذين الفريقين المتخاصمين من التنويريين العرب، ظل الفريقان مخلصين لشعارات التنوير الأبدية: الحرية والمساواة والتسامح والعقلانية والعلم والموضوعية، كما ظل الفريقان مخلصين لفكرة التقدم، بل واتفق الاثنان على مفهوم واحد تقريباً للتقدم، وهو مفهوم، إذا تأملته جيداً وجدته لا يخلو من طرافة: **إذ اختزل الاثنان مفهوم التقدم في شيء اسمه «التنمية الاقتصادية»**.

صحيح أن الاثنين قدّما تشخيصين مختلفين لوسيلة تحقيق التنمية، كما قدّما تفسيرين مختلفين للتخلف، ولكنهما اتفقا على تحديد الهدف وهو رفع متوسط الدخل، أي ما يحوزه الفرد في المتوسط من سلع وخدمات، ولم يختلفا بعد هذا كثيراً في تحديد ما هي هذه السلع والخدمات، فهي نفس ما أنتجته الحضارة الغربية طوال القرنين الماضيين، ابتداء من الآلة البخارية والقطار إلى القنبلة الذرية وجهاز التلفزيون والسيارة الخاصة.

كان قبول التنويريين العرب خلال العقود الأربعة التالية للحرب العالمية الثانية لهذه التعريفات الجديدة لمعنى التنوير، تنازلاً خطيراً قدموه دون أن يشعروا بما فعلوا. فقد كان الرواد الأوائل للتنوير يفهمون التقدم فهماً أكثر إنسانية وشمولاً، فلم يحصروه في زيادة متوسط الدخل، كما كان فهمهم للتراث أكثر إخلاصاً واحتراماً، إذ قرأوه كما هو إلى حد كبير، ولم يقرأوه تلك القراءات الغربية اليمينية أو اليسارية. وعلى كل حال فقد كانوا يعرفون التراث معرفة وثيقة إلى درجة كانت تصونهم وتصونه من العبث. أما هذا الجيل الثاني من التنويريين فقد تعرف معظمه على التراث على كبر وعلى عجل. يشهد بذلك مثلاً ما كتبه كبير التنويريين اليمينيين المنتمين إلى هذا الجيل، زكي نجيب محمود، في مقدمة كتاب **تجديد الفكر العربي**، إذ أعلن أنه «واحد من آلاف المثقفين العرب الذين ما إن فتحت عيونهم على فكر أوروبي، قديم أو جديد، حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأن ذلك هو الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه. ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواماً بعد أعوام: الفكر الأوروبي دراسته وهو طالب، والفكر الأوروبي تدريسه وهو أستاذ، والفكر الأوروبي مسلاته كلما أراد التسلية في أوقات الفراغ. وكانت أسماء الأعلام والمذاهب في التراث العربي لا تجيئه إلا أصداء مفككة متناثرة، كالأشباح الغامضة يلمحها وهي طافية على أسطر الكاتبين... استيقظ صاحبنا ـ كاتب هذه الصفحات ـ بعد أن فات أوانه أو أوشك، فإذا هو يحس الحيرة تؤرقه، فطفق في بضعة الأعوام الأخيرة، التي قد لا تزيد على السبعة أو الثمانية يزدرد تراث آبائه ازدراد العجلان...»[٩].

ـ ٨ ـ

يبدو مع كل ذلك أن هذه لم تكن نهاية محنة التنويريين في بلادنا، وأن القصة لم تنته بحلول التنوير الأمريكي/الماركسي محل التنوير الأوروبي، إذ يظهر أننا مع سقوط النظام الشيوعي في أواخر الثمانينيات قد دخلنا مرحلة جديدة من مراحل

(٩) زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢)، «المقدمة،» ص ٥ ـ ٦. وقد كتبت المقدمة في عام ١٩٧١.

التنوير تناسب ما يمكن تسميته، على الأقل من وجهة نظر العرب، بالعصر الإسرائيلي. ذلك أن العدو الجديد في هذا العصر الجديد، ليس هو الكنيسة والغيبيات الدينية، كما كان الحال في التنوير الأوروبي، ولا هو الشيوعية والإيمان بصراع الطبقات، كما كان الحال في التنوير الأمريكي، بل هو الآن كل من يعادي المشروع الصهيوني ويقاوم التوسع الإسرائيلي، وهو ما يسمى حالياً بالإرهاب أو الأصولية الإسلامية. ومن ثم فالتنوير الآن هو التصدي لما يسمى بـ«الأصولية الإسلامية». لا زالت شعارات التنوير الخالدة تُستخدم هي هي: حرية التعبير والتسامح مع آراء الآخرين، والعقلانية والعلم والموضوعية، ولكنها لا تكاد تستخدم الآن إلا ضد من يرفعون راية الإسلام. كما أن عدداً لا يستهان به من التنويريين العرب الآن، يساندهم ويشجعهم في ذلك كل مؤسسات الدفاع عن حقوق الإنسان في الغرب، لا يستخدمون هذه الشعارات ضد إجراءات القمع التي تمارسها حكوماتهم، بل ويبدون صبراً مدهشاً على هذا القمع، ولا يستخدمونها ضد الدولة الكبرى المساندة لحكوماتهم والمساعدة لها على ممارسة القمع، بل ولا يحبذون استخدامها ضد أعمال القهر التي يمارسها الإسرائيليون ضد الفلسطينيين والعرب، ويحاولون الدفاع عما يسمى بـ«التطبيع» مع إسرائيل باسم هذه الشعارات نفسها: التسامح وسعة الأفق تجاه الرأي المخالف، وحب السلام والعقلانية، والتخلص من الايديولوجيات والتحيزات المسبقة التي تسمى الآن عقداً نفسية[١٠]. وكثيراً ما يعقد هؤلاء المقارنة بين أنواع القهر المختلفة، ويفضلون القهر الذي تمارسه الحكومات على خطر القهر الذي يمكن أن يأتي من التيار الديني، بل وأحياناً يعبرون عن تفضيلهم للتعامل مع إسرائيل على التعامل مع هذا التيار الديني. وباسم مكافحة الإرهاب الديني، يجري الآن تبرير ما يسمى بعملية السلام مع الإسرائيليين، مع أنها هي نفسها لا تقل إرهاباً وقهراً عن أنواع الإرهاب الأخرى.

إن قصة التنوير في بلادنا تبدو على هذا النحو قصة محزنة للغاية، إذ باسم شعارات نبيلة تم الإخضاع التدريجي لأمة نبيلة، وذلك عن طريق دسّ السم في العسل. وليس هناك في رأيي طريق للخلاص، إن كانت لا تزال ثمة فسحة من الوقت، إلا بتخليص مفهوم التنوير مما دسّ فيه، وإعطائه المضامين التي تتفتق عنها أذهاننا نحن، لمواجهة المشكلات التي نقوم نحن بتشخيصها، وصولاً إلى أهداف نقوم نحن بتحديدها.

---

(١٠) وقع في يدي أثناء كتابة هذه الدراسة العبارة الآتية التي كتبها أحد الداعين المصريين إلى التطبيع مع إسرائيل والمؤيدين لتحالف كوبنهاغن بين بعض المثقفين العرب وبعض المثقفين الإسرائيليين، إذ دافع عن هذا التطبيع بقوله إن الذي دفعه إلى هذا إيمانه بفلسفة التنوير الغربي القائلة «بأنه لا سلطان على العقل إلا للعقل وحده... !» **الأهرام**، ١٢/٣/١٩٩٧، واقتطفها: محمد عمارة، في: **الشعب**، ٢٩/٤/١٩٩٧.

الفصل الخامس

أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر ـ إشكالية نقد العقل نموذجاً(*)

السيد ولد اباه(**)

يبينٌ كانط في نصٌ فلسفيٌ مشهور حول «التنوير» دلالات هذا المفهوم الجديد في عصره بقوله:

«ما الأنوار؟ إنها خروج الإنسان من حال كونه قاصراً، وتعني هذه الحالة أنه عاجز عن استعمال ذهنه دون الاستعانة بالآخرين، وهو المسؤول عنها، لأن سببها ليس في الذهن، بل نقص في أخذ القرار ونقص في الشجاعة، علماً أن يسلك الإنسان دون استعانة بالآخرين.

فكن شجاعاً واستعمل ذهنك: هذا هو رصيد التنوير»[١].

فعصر الأنوار يحيل إلى هذه الظاهرة الفكرية الواسعة الانتشار التي عرفتها أوروبا في القرن الثامن عشر، وخصوصاً ألمانيا وفرنسا، التي تجلت في عدة مناحٍ، منها النقد الديني الذي تجلى في حركة الإصلاح البروتستانتي التي دعت إلى حرية تأويل

(*) نشر في: **المستقبل العربي**، السنة ١٣، العدد ١٤٥ (آذار/مارس ١٩٩١)، ص ٣٨ ـ ٥٣، وهو في الأصل ورقة قدمت إلى: مؤتمر اتحاد الكتّاب العرب، تونس، كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٠.

(**) أستاذ في جامعة انواكشوط ـ قسم الفلسفة.

(١) انظر تعريب هذا النص في مقدمة حسن حنفي لكتاب: لسنج، **تربية الجنس البشري، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط: أوغسطين، انسيلم، توما الأكويني**، ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ٧٤. ومن أجل ضبط أكثر جلاء لهذا المفهوم وللإشكاليات الفلسفية التي يطرحها من وجهة معاصرة، انظر:

Max Horkheimer and Theodor Adorno, *La Dialectique de la raison* (Paris: [s. n.], 1983).

النصوص المقدسة، وحاربت الطغيان الكنسي، ورفضت فكرة التوسُّط بين الربّ وعباده[٢]، كما قامت هذه الظاهرة على تأكيد أولوية الإنسان ودعم استقلاله وإرادته، ورفعه إلى مستوى يكون فيه مرجع سلوكه، والقاعدة المعيارية لممارسته الاجتماعية، بإزاحة أنماط الشرعية السياسية المتعالية و«الحق المقدس»، باعتبار أن شرعية السلطة يجب أن تكون نابعة من «التعاقد الاجتماعي» الحرّ[٣].

وقد نتج من هذه القطيعة مع الماضي تصوُّر جديد للتاريخ البشري يتأسس على مفهوم «التقدم»، كإطار معياري للتحوُّل الاجتماعي والوعي بمقتضيات اللحظة الراهنة في مقابل ماضٍ يتوجَّب الانفصال عنه، وفي اتجاه مستقبل يجب تحقيقه. ويكشف هذا التصور للتاريخ البشري عن مسار العقل الإنساني التي يتّبع خطّاً يضمن له التحوّل من عوائق «الخرافة» و«الأسطورة» و«الاستبداد» نحو «العقل» و«العلم» و«الحرية»؛ وهكذا نشأت فلسفات التاريخ التي أقامت أنساقاً نظرية مكتملة للتعبير عن هذا المشروع[٤].

نستنتج من المعطيات السابقة أن «عصر الأنوار» يمثّل نقطة تحوُّل كبرى في النظام المعرفي الغربي ذاته، ويشكل في الآن نفسه قاعدة التفكير للحداثة كلّها، ويعبر عن ذلك هيغل بقوله: «إن مبدأ العصور الحديثة هو عموماً حرية الذاتية»[٥]، وتعني هذه المقولة أن العلاقة بالذات على المستويين المعرفي (عقلانية الوعي) والعملي (ممارسة الحرية) هي التي تؤسس فضاء الحداثة، وهو الفضاء الذي يقوم على أربعة محددات:

١ ـ **العقلانية**: التي ترى في الذات مصدر المعرفة، باعتبار أن الوعي يتمثّل الوجود، ويُصدر الأحكام العقلية حوله. كما تجد العقلانية في الطموح العلموي نموذجاً، باعتبارها عقلانية تهدف إلى تأكيد «سيطرة الإنسان على الطبيعة» كما تجد في التقنية رؤية للوجود.

---

(٢) انظر كنموذج فكري هام لهذه الحركة النقدية: سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة وتقديم حسن حنفي؛ مراجعة فؤاد زكريا، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٨).

(٣) انظر في هذا السياق أعمال: Thomas Hobbes, *Léviathan*, traduit de l'anglais par François Tricaud (Paris: Sirey, 1971), et Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social, ou, principes du droit politique*, texte présenté et commenté par Jean-Marie Fataud et Marie Claude Bartholy (Paris: Larousse; Bordas, [1972]).

(٤) نذكر في هذا السياق كتب: فيكو، **العلم الجديد**؛ تورغو، **خطاب في التاريخ الشامل**؛ كوندرسيه، **موجز تاريخي في تقدم الفكر الإنساني**؛ هردر: **فلسفة أخرى في التاريخ**، وآراء في **فلسفة تاريخ الجنس البشري**.

(٥) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit: Ou, droit naturel et sciences de l'état en abrege*, texte présenté, traduit et annoté par Robert Dérathé,... avec la collaboration de Jean-Paul Frick, bibliothèque des textes philosophiques (Paris: J. Vrin, 1975), p. 285.

٢ ـ **التاريخانية**: أي أن الحداثة قامت على معقولية التحوُّل، وأفضت إلى تصور حركي للمجتمع، يحدد مراحل لنموه وتطوره، وهو نمو يخضع لمعيار التقدم ويبشر به كسلاح ايديولوجي.

٣ ـ **الحرية**: كأرضية تعين شرعية السلطة، وتؤكِّد حق الإنسان في تقرير شؤونه المدنية، دون إكراه أو قيد، كما توفر المقولة ذاتها محددات الممارسة الاقتصادية، وتشكل أيضاً منطلقاً للتعبئة الايديولوجية.

٤ ـ **العلمانية**: أي فصل السلطة السياسية عن المؤسسة الدينية، وفتح الباب أمام نزع القدسية عن النصوص المقدسة، وفي مقابل ذلك الانطلاق من «الإنسان» كمفهوم مرجعي للممارسة النظرية والسلوك الأخلاقي والسياسي.

ولنا أن نتساءل هنا: هل عرف الفكر العربي ـ الإسلامي فكر التنوير؟ وكيف تلقّى تراث التنوير الغربي بعد اكتشافه له «مؤخراً»؟

للإجابة عن هذين السؤالين، نلاحظ أن بعض الكتّاب العرب المعاصرين يميلون إلى البحث عن بعض أوجه القرابة بين عصر التنوير الغربي وفترة ازدهار البحث العلمي والجدال الفكري وتصارع المذاهب في العصر العباسي ونسخته الأندلسية، حيث انبثق الخطاب الفلسفي وتمّت مناقشة المعتقدات الدينية وظهر «الزنادقة» و«المبتدعة»[٦].

إلا أننا نرى الإقرار بذلك خلطاً بين فضاءين معرفيّين يختلفان اختلافاً جذرياً في المنطلقات النظرية، والإشكاليات الابستيمولوجية، كما ينتمي كل منهما إلى رهانات حضارية متمايزة.

والواقع أن الفكر العربي لم يكتشف التنوير إلا من خلال الاحتكاك بالغرب الاستعماري، وخصوصاً مع النهضة المصرية وحملة نابليون ومراحل الصراع العثماني ـ الأوروبي، وما أعقب ذلك من احتلال للبلدان العربية وانفتاحها على الثقافة الغربية الوافدة[٧]. فلقد ولج الفكر العربي إشكالية التنوير من البداية من جانبها السياسي

---

(٦) انظر مثلاً: محمد أركون، **الفكر العربي**، ترجمة عادل العوا، ط ٢ (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٨٢)، وحسن حنفي، **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم** (القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٠).

(٧) انظر حول تاريخ النهضة العربية: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٨)؛ Anouar Abdel Malek, *Idéologie et renaissance nationale: L'Egypte moderne* (Paris: Anthropos, 1968), and علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥).

الإصلاحي، فهيمن على مثقفي عصر التنظيمات وكتّابه هاجس «التمدن»، أي الإصلاح السياسي القائم على قيم المدنية الحديثة كما تتجلى في المجال الأوروبي - يعرّفه الطهطاوي بقوله: «تمدن الوطن عبارة عن تحصيل ما يلزم لأهل العمران من الأدوات اللازمة لتحسين أحوالهم حسًّا ومعنى، وهو فوقانهم في تحسين الأخلاق والعوائد، وكمال التربية، وحملهم على الميل إلى الصفات الحميدة واستجماع الكمالات المدنية والترقي في الرفاهية»[٨].

كما يبرز المشروع الإصلاحي جلياً لدى خير الدين التونسي الذي تبنّى فكرة «الاستبدادية المتنورة»، وعمل على إجراء إصلاحات سياسية جذرية تشمل تشكيل مجلس نيابي، وإعلان دستور لتنظيم الممارسة السياسية، اقتداء بـ «الممالك الغربية»[٩].

وهكذا نلاحظ مع هشام جعيط أن سائر الإصلاحيين السياسيين في العالم الإسلامي قد أكّدوا «أسبقية الممارسة على النظر وما هو تعاليمي على ما هو عقيدي. وبكلمة واحدة همُّ الفعل على حساب عمق الفكر، وهو أمر نلقاه في صميم الهم التنويري الفرنسي، وفي حين سعى التنوير إلى إسقاط العالم القديم بأسسه الثقافية، نشهد هنا نزعة نحو التوفيق والتركيب»[١٠].

إلا أن فكر النهضة العربية سيشهد تحولاً نوعياً هاماً مع الكواكبي الذي أدخل البعد العقلاني في المشروع التنويري، وأضاف إلى الهمّ السياسي الإصلاحي أسسه النظرية، مركزاً على مفهوم «التقدم» والأخذ بأسباب العلم والصناعة[١١].

وقد شهدت هذه الفترة الانفتاح على أغلب التيارات الفلسفية والفكرية الغربية: كالداروينية والسان سيمونية والوضعية، فتمت ترجمة بعض مؤلفاتها، وعرضت في الصحف السيارة. فبشّر شبلي الشميّل بالنشوئية، ونادى إلى تعويض العلم بالدين، وعلى الأخص العلم الطبيعي؛ فالتفاوت بين الأمم راجع إلى تفاوتها في امتلاك «ناصية العلم»، إذ «نجد أنه حيثما كانت علوم الكلام والنظريات المترتبة عليها منتشرة أكثر،

---

(٨) رفاعة رافع الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٤ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣ - ١٩٧٧)، ج ٢، ص ٤٦٩.

(٩) انظر: خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق معن زيادة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨).

(١٠) انظر: هشام جعيط، «أثر فلسفة التنوير على تطور الفكر في العالم العربي الإسلامي،» **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٣٧ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٥ - كانون الثاني/يناير ١٩٨٦).

(١١) انظر: عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي**، تحقيق ودراسة محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٥).

كانت العلوم الطبيعية منحطّة، وكان الإنسان متقهقراً وحالته الاجتماعية سيّئة كذلك، والضد بالضد»[١٢].

وفي هذا الأفق الوضعي، تندرج دعوة سلامة موسى إلى القطيعة مع رواسب «الغيبيات والتقاليد»، واعتماد العلم «ناراً كاوية تحرق جميع الرواسب وتهدد عفنها هباء»[١٣] منتهياً إلى القول: «لا أستطيع أن أتصور نهضة عصرية لأمة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية والمساواة والدستور مع النظرة العلمية الموضوعية للكون»[١٤].

وهكذا ستهيمن أطروحة «التقدم» على مفكري تلك الحقبة، وسيقع تصوُّر هذا المفهوم كقطيعة مع الذات، وتماهٍ مع الآخر، وبالاعتماد الكلي للقيم الثقافية للحضارة الغربية وأنماطها المؤسسية، فكانت مقولة طه حسين المشهورة: «علينا أن نصبح أوروبيين في كل شيء، قابلين ما في ذلك من حسنات وسيئات»[١٥].

ومن ثم يقول غليون: «أصبح التقدم هو هدف المجتمع الإنساني عامة، والمجتمع العربي، فأصبحت التقدمية دين النخبة الحديثة المتعلمة، لا يخلو كتاب من ذكرها أو الإشارة إليها، وأصبح التقدم مطلباً عاماً، تقوم من أجله الثورات وتبرر به الحكومات إجراءاتها السياسية والاقتصادية، وصار مصدر مشروعية الكلام والعمل معاً، لا ينتظم عقل بدونه، ولا ممارسة خارج دائرته وهدف تحقيقه»[١٦].

ونلاحظ هنا أن السلفية الإصلاحية، وإن رفضت هذا الخطاب الحداثوي، وحاربت الدعوة إلى الانفصال عن الدين وتعويض «العقلانية العلمية» به، فإنها قد تبنَّت النظرة التنويرية وإن من منطلق تأويلي للنصوص الدينية.

فالأفغاني يحمل بشدة على الاتجاهات التحديثية، ويقول عن الحضارة الصناعية إنها أصل الحروب و«إن هذا التقدم ليس سوى بربرية»، أما التقدم الحقيقي فمرهون بالتزام «الأخلاق الفاضلة» والتمسُّك بمبادئ الدين وأصوله الروحية. ويذهب إلى القول: «إن ما تراه من حالة ظاهرة حسنة فينا (من حيث الرقي والأخذ بأسباب التمدن) هو عين التقهقر والانحطاط، لأننا، على تمدّننا هنا، مقلّدون للأمم

---

(١٢) «فلسفة النشوء والارتقاء،» في: برهان غليون، **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، ط ٢ (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥)، ص ١٩٠.

(١٣) انظر: سلامة موسى، **تربية سلامة موسى** (القاهرة: مؤسسة الخانجي، ١٩٥٨).

(١٤) سلامة موسى، «ما هي النهضة،» نقلاً عن: محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥)، ص ٣٠ ـ ٣١.

(١٥) انظر: طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، ٢ ج (القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩٣٨).

(١٦) غليون، **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، ص ١٨٠.

الأوروبية، وهو تقليد يجرُّنا بطبيعته إلى الإعجاب بهم والاستكانة لهم والرضى بسلطانهم، وبذلك تتحول صبغة الإسلام التي من شأنها رفع راية السلطة والغلبة إلى صبغة خمول وَضَعَة واستئناس لحكم الأجنبي»[١٧].

إلا أن هذه الحماسة الكبيرة التي تطبع هذه الحملة ضد الحداثة والتغريب، لا تمنع الأفغاني أن يستعيد، على مستوى تأويل التراث، كل قيم الحداثة والتنوير من تأكيد للعقلانية، وتمجيد العلم، ومحاربة الاستبداد، والدعوة إلى الحرية والديمقراطية[١٨]؛ وهو الموقف الذي سيتجذَّر على يد تلميذه محمد عبده، وكذلك رشيد رضا[١٩].

ولا بد من الإشارة في هذا السياق إلى دعوة علي عبد الرازق إلى اعتماد العلمانية من منطلق قراءة «سلفية» للتاريخ والتراث الإسلاميين، باعتبار أن مؤسسة الخلافة، كما مورست تاريخياً، ليست من الإسلام في شيء: إذ «إن كل ما شرَّعه الإسلام وأخذ به النبي للمسلمين من أنظمة وقواعد لم يكن في شيء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسي، ولا من أنظمة الدولة المدينية»، فهي ليست سوى «خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرِّفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة»[٢٠].

إنها الدعوة التي تجد امتداداتها اليوم في خطاب «التنوير الإسلامي» الجذري لدى حسن حنفي، الذي لا يخفي حرصه على أن يبدو مفكِّر المجتمع العربي، الذي «يجدد للناس دينهم ويرعى مصالحهم»[٢١] ـ وهكذا عمد إلى ترجمة بعض النصوص الدالة لـ «أشهر مفكري الغرب الذين قاموا بدور طليعي في تحديث مجتمعاتهم كنموذج لنا على التحديث»[٢٢]. فأهمية هؤلاء «المفكرين الأحرار» (أي فلاسفة التنوير الغربي) هي أنهم

---

(١٧) ذكر الاستشهاد في: الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ٦٢.

(١٨) انظر: جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية**، تحقيق ودراسة محمد عمارة (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة؛ دار الكاتب العربي، ١٩٦٨).

(١٩) انظر: محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، جمعها وحققها وقدّم لها محمد عمارة، ٦ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٤).

(٢٠) انظر: علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، ط ٣ (القاهرة: مطبعة مصر، ، ١٩٢٥)، والاستشهاد في: الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ٦٤.

(٢١) حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، ٥ ج، التراث والتجديد، موقعنا من التراث القديم؛ ١ (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٨)، ج ١، ص ٤١.

(٢٢) حسن حنفي، **قضايا معاصرة**، ط ٢، ٢ ج (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ج ٢: **في الفكر العربي المعاصر**، ص ٧. نذكر من هذه الترجمات: سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**؛ لسنج، **تربية الجنس البشري، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط: أوغسطين، انسيلم، توما الأكويني**.

قد «أعطوا العقل حقَّه نسبياً. . . في اعتبارهم العقل أساساً للنقل، ومقياساً لصحة العقائد، وأساساً للعلم. . . وقد تكون فلسفة التنوير من حيث هي قضاء على الخرافة هي ما نحتاجه أكثر في عصرنا هذا من إيمان بالإنسان، ونداء للحرية والاتجاه نحو العالم الحسيّ»(٢٣).

وهكذا سيحاول حنفي تطبيق استراتيجية تأويل النصوص الدينية التي أُخضعت إليها النصوص اليهودية والمسيحية، على النصوص الإسلامية من قرآن وأصول وتراث فقهي وصوفي(٢٤)، فيقع تعويض «لاهوت الأرض» بـ «لاهوت الله» وتعويض الشهادتين بـ «الشهادة النظرية والشهادة العلمية على قضايا العصر وحوادث التاريخ»، ويصبح التوحيد «فعلاً إيجابياً يضع فيه الشعور مثلاً أعلى، ومبدأً واحداً عاماً وشاملاً»، أما اختتام النبوة فهو «إعلان على اكتمال الوعي ونهاية النبوة، وتحقق آخر مراحلها في نظام وتجسده في دولة، وأنه لا يمكن الرجوع إلى الوراء لمراحل سابقة منها، فالتاريخ لا يرجع إلى الوراء، والتقدم جوهر الوعي الإنساني ومسار التاريخ وحركة التطوُّر. فالإنسان بعقله المستقل وبإرادته الحرة قادر على أن يواصل حركة التاريخ وأن يستمر في تقدمه باجتهاده الخاص فيرث النبوة وتراث الأنبياء. فالعلماء ورثة الأنبياء، والاجتهاد طريق الوحي، والعقل وريث النبوة»(٢٥).

يقدِّم حسن حنفي نفسه كامتداد طبيعي لحركة التنوير التي انطلقت من الإصلاحية النهضوية التي دعت إلى «الأخذ بأساليب التقدم الحديث، العلم والصناعة. . . وإلى تأسيس نظم سياسية تقوم على الحرية والديمقراطية. . . وواجهت بجرأة شديدة قضايا الاستعمار والعدوان الخارجي ووسائل التخلّف والطغيان الداخلي، وحاولت توحيد الأمة في كيان واحد»(٢٦).

إلا أن هذه الحركة قد خبت وكبت عندما «اختارت المنهج التربوي والإصلاح الديني والخلقي، وابتعدت عن الأسلوب السياسي»(٢٧).

---

(٢٣) حنفي، المصدر نفسه، ج ٢: **في الفكر العربي المعاصر**، ص ٢٧.

(٢٤) انظر: Hassan Hanafi, *Les Méthodes d'exégèse: Essai sur la science des fondements de la compréhension «ilm usul al-figh»,* préface de R. Brunschvig, Thèses universitaires; 16 (Le Caire: République arabe unie, conseil supérieur des arts, des lettres et des sciences sociales, 1965), and

حسن حنفي، **دراسات إسلامية** (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٨).

(٢٥) انظر: حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، ج ١، ص ١٩، و«ماذا تعني شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله،» في: حنفي، **قضايا معاصرة**، ٢ ج (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٦)، ج ١: **في فكرنا المعاصر**.

(٢٦) حسن حنفي، **الحركات الإسلامية في مصر** (بيروت: المؤسسة الإسلامية للنشر، ١٩٨٦)، ص ٢٤.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٥.

يرى حنفي أن هذه الوضعية هي المسؤولة عن الانفصام بين السلفية التي ابتعدت عن الحداثة والتجديد، والتيار التنويري الذي أضحى تغريبياً، يقدم «النظم العلمانية الغربية، كالاشتراكية والقومية. . . كبديل عن النظام الإسلامي، فبدأ الوضع الاجتماعي ينطبع بالتقاليد الغربية ويبتعد عن الأصالة الإسلامية باسم المدنية والعصرية، مما ولّد لدى التيار السلفي معارضة منجزات العلم ومظاهره المدنية الحديثة باسم الدين. . . فظهرت الأصولية الإسلامية على أنها الرصيد التاريخي الوحيد الباقي على مر العصور، حامي حمى الإسلام ضد الغرب»[٢٨].

ونذكر في هذا السياق أن التصورات الماركسوية قد شكّلت العماد النظري لإشكالية التنوير العربي في السنوات الثلاثين الأخيرة: إذ وجد الخطاب التحديثي العربي في الماركسية المنهج المكتمل المفقود، والنظرية «العلمية» الحقّة، والتعبير الجلي عن حركية التاريخ ومفتاح معقوليته؛ كما وجد فيها ايديولوجيا كفاح ذات طاقة تعبوية وتنظيمية واسعة، كفيلة بالقضاء على رواسب «الماضي» و«صناعة المستقبل» في مأمن من تهمة التغريب التي أصبحت مخصصة للغرب الرأسمالي وليبراليته «الفاسدة». وهكذا تحقق دمج طوباوية التقدم بالطموح الوضعي، وهما مقولتان متلازمتان ـ كما يقول هابرماس ـ إذ لا بد للتصور العلموي من أن يستند إلى مفهوم تقدمي لمسار المعرفة يقصي من دائرة الشرعية النظرية كل التعبيرات غير العلمية كـ «ميتافيزيقا خالية من المعنى» بحسب التعبير الوضعي أو «ايديولوجيا زائفة»، بحسب التعبير الماركسي[٢٩]. انطلق إذن اليسار العربي من الإحساس بأن «الأمة العربية تتخبط في هزيمة شاملة مطبقة، وأن محاولة النهضة العربية الثالثة قد اندحرت وصفّيت»[٣٠]. إنه الحكم نفسه الذي يصدره عبد الله العروي عندما يخلع على التجارب التحررية في الوطن العربي صفة «العجز الايديولوجي أو بكيفية أدق تخلّف الذهنيات عن الأوضاع الاقتصادية ـ الاجتماعية العامة»[٣١]. وينتهي العروي من تشخيصه للايديولوجيا العربية المعاصرة إلى القول: «المشكل الحقيقي الذي نواجهه فعلاً، والذي نهدف إلى كشف القناع عنه، هو عدم وجود الايديولوجيا المنسجمة عضوياً والتي يستخلص منها برنامج مستوف لشروط الاستيعاب والشمول، والذي يجد فيه المجتمع العربي صورة وفيّة ومقنعة

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٢٩.

(٢٩) Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt*, traduit de l'allemand par Gérard Clémençon, préface de Jean-René Ladmiral, collection bibliothèque de philosophie (Paris: Gallimard, 1979), p. 101.

(٣٠) ياسين الحافظ، **الهزيمة والايديولوجيا المهزومة**، الآثار الكاملة؛ ٢٠ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ٢٧٦.

(٣١) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ط ٣ (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٠)، ص ٤٩.

لملامح ماضيه وتطلعات حاضره»[٣٢].

ومن ثم أصبح مشروع «التنوير الماركسي العربي» هو صياغة النظرية العلمية للمجتمع العربي التي ستكفل تحقيق «الثورة الاشتراكية» الضامنة كل تناقضات هذا المجتمع التي هي في مجملها «تناقضات طبقية»، إذ الاشتراكية «ضرورية وواجبة للوطن العربي» بحسب عبارة نسيب نمر[٣٣].

من الجليّ إذن أن للماركسية العربية محتوى تنويرياً واضحاً، يستعيد مشروع النهضة، ويبشّر بقيم الحداثة من منطلق جديد، فـ «بلغت ايديولوجية الحداثة مع الماركسية، كقماطٍ لها، ذروة طمحت معها إلى أن تكون فلسفة للتقدم معتدة بنفسها، وقابلة لما ينجم عن مقدماتها من نتائج»[٣٤].

إلا أن الماركسية العربية لم تستطع أن تقدم نظرية المجتمع العربي التي وعدت بها، بل نجدها استخدمت ـ بشكل تعسُّفي وميكانيكي ـ أشد المقاربات الماركسية إغراقاً في التبشر الوضعي والتاريخانية الطوباوية، ولم تستطع أن تواكب الانقلابات المعرفية الكبرى التي أعادت بناء الماركسية، بل تجاوزتها في مناحٍ عدة، أبرزها أساسها التنويري ذاته[٣٥].

ويلخص عبد السلام بنعبد العالي هذه التحوُّلات في الثورات المعرفية الخمس التالية:

١ ـ **الثورة اللغوية**: تصوّر جديد للعلامة يفتح الأفق أمام ممارسة تأويلية جديدة، فاللغة لم تعد تحيل إلى ذات متكلِّمة واعية، بل إن الدرس اللساني الأساسي هو تبيان أن اللغة نسق اختلافي تربطه علاقات اقتران ضرورية.

٢ ـ **الثورة الابستيمولوجية**: التي أحلت فلسفة التصور محل فلسفات الوعي ـ فلقد قامت الابستيمولوجيا المعاصرة على أنقاض التصوّر الأدواتي للمعرفة الذي يختزلها في حدود إنجازات العلوم ـ لقد بيّنت أبحاث باشلار أن القانون العلمي ليس اكتشافاً لواقع مباشر أو ضبطاً لشفافية الوجود، بل الواقع العلمي واقع مبني، هو نتاج ممارسة جهوية، وبالتالي فإن الحقيقة العلمية حقيقة جهوية تقريبية، لها ميدان قيمتها المفهومي ـ

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٤٦، و Abdallah Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine: Essai critique*, préface de Maxime Rodinson, textes à l'appui (Paris: Maspéro, 1977).

(٣٣) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ٤٥.

(٣٤) غليون، **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، ص ١٩٧ ـ ١٩٨.

(٣٥) نشير في هذا السياق بصفة خاصة إلى أعمال الفيلسوف الفرنسي «التوسير» انظر: Louis Althusser: *Pour Marx*, 2ème éd. (Paris: Maspéro, 1950), et Louis Althusser et Etienne Balibar, *Lire «le capital»*, petite collection Maspéro; 30-31 (Paris: Maspéro, 1968; 1970).

التجريبي، ومن ثم أصبحت الموضوعية العلمية محدودة بحدود بناء الموضوع العلمي[٣٦].

كما عمل كارل بوبر على فضح سلطة الحقيقة في المؤسسة العلمية التي تدعي المعرفة اليقينية، وتتخذ طابع النسق المغلق، بينما القوانين العلمية تتميز بـ «قابليتها للدحض»، لا قابلية التحقّق كما تتوهم الوضعية، بل إن معيار الممارسة العلمية هو «النجاعة» وليس ادعاء الحقيقة[٣٧].

أما هابرماس فيبيّن أن العلم والتقنية ليسا سوى ايديولوجيا الحداثة التي تعطي الأولوية للتصرف التطبيقي، أي النشاط الأدواتي الذي يصبح عندئذٍ مرجع المعقولية ومعيار الشرعية النظرية[٣٨].

٣ـ **التحليل النفسي**: الذي بيّن أن الوعي «عَرَض من الأعراض... ومكان مفعولات المعاني»، أي أن بنية الذات بنية معقدة تتفاعل فيها المستويات الرمزية والواقعية والخيالية.

٤ ـ **الثورة البنيوية**: التي أرسلت عقلانية نسقية، ترفض مقولات الوعي، وتنسف التاريخانية التطورية، كما تنفتح على الجوانب المهمشة في البحوث الاجتماعية، وعلى المجتمعات التي اعتبرت «متوحشة» أو «بدائية» هادمة بذلك السلم التفاضلية التي يقوم عليها التصور التنويري لتقدم التاريخ[٣٩].

٥ ـ **الثورة التاريخية**: كما تبلورت لدى نيتشه وفوكو. فالجينالوجيا النيتشوية ترفض «منطق التعريف والماهية»، كما ترفض «المفهوم كحضور ومثول» باعتباره هو «المكان الذي تفعل فيه الفوارق والمفهوم هو المجال الدلالي الذي يكثّف نمواً تاريخياً كاملاً». فليس الدليل «حضوراً للمعاني وإنما هو المكان التفاضلي الذي تؤثر فيه مختلف التأويلات ـ إنه المجال الذي لا تكون فيه الكلمة إلا تكثيفاً لعدة تأويلات»[٤٠].

---

(٣٦) انظر: Gaston Bachelard, *Le Nouvel esprit scientifique* (Paris: Presses universitaires de France, 1987), et

محمد وقيدي، **فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار**، ط ٢ (الرباط: مكتبة المعارف، ١٩٨٤).

(٣٧) Karl Popper, *La Logique de la découverte* (Paris: Payot, 1972).

(٣٨) Jürgen Habermas, La *Technique et la science comme «idéologie»,* traduit de l'allemand et préfacé par Jean-René Ladmiral, collection les essais; no. 83 (Paris: Gallimard, 1973).

(٣٩) Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage* (Paris: Plon, 1962).

(٤٠) انظر: عبد السلام بنعبد العالي، **الميتافيزيقا: العلم والايديولوجيا** (بيروت: دار الطليعة؛ الرباط: الشركة المغربية للناشرين المتحدين، ١٩٨١)، ص ١٣٤. وحول نيتشه انظر أيضاً كتابه:
Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Généalogie de la morale*, traduit de l'allemand par Henri Albert, collection idées (Paris: Gallimard, 1966).

وهكذا دشّن نيتشه النقد الجذري لمشروع التنوير ذاته، ولأسس الحداثة المفهومية، معلناً نقد «إرادة الحقيقة» التي قامت عليها الحداثة كـ «إرادة سلطة»، مبيّناً ضرورة إقامة تاريخ للمفاهيم ذاتها لهدم معقولية «الوعي والتطابق» وتركيز ممارسة جديدة للفلسفة تتأسس على الاختلاف، وهو المفهوم المركزي الذي يقوم عليه ما يدعى اليوم خطاب «ما بعد الحداثة»[٤١].

أما فوكو فقد أقام دعائم جديدة للمقاربة التاريخية، تهدم التاريخانية التنويرية ومحتواها الاتصالي، إذ «التاريخ المتصل هو الرديف الملازم للدور التأسيسي للذات، فهو الذي يضمن لها أن تستعيد كل ما ضاع منها، ويؤكد أن الزمان لا يفرّق بين الأشياء إلا لكي يعيد إليها وحدتها، وما يعد بأن كل هذه الأمور التي أزاحها الاختلاف، في مقدور الذات ـ في صورة الوعي التاريخي ـ أن تتملكها لتبسط عليها هيمنتها وتجد فيها ما يمكن أن نسميه مقرّها»[٤٢].

إن التاريخ عندئذٍ يصبح لدى فوكو «تقويضاً للوعي» وتجاوزاً لأحادية الزمن واتصاليته، وتبياناً لجهاز السلطة الذي اتخذ إرادة الحقيقة كـ «منظومة إقصاء». وفي هذا السياق تدخل «العلوم الإنسانية» بوصفها معارف هشّة البناء النظري بمفهومها للإنسان الذي يتوجب إعلان «موته»، وطموحها الوضعي الذي يخفي إرادة القوة الذي يؤطّرها ويؤسّسها.

لقد اكتشف الفكر العربي المعاصر إذاً في السنوات الأخيرة هذا التحول النظري الكبير الذي عرفه العقل الغربي، والذي خلف جدلاً متعاظماً، رهانه مشروع التنوير ذاته. وهكذا انبرت أقلام لامعة للعمل على الانطلاق من هذه الأطروحات في تجاوز المأزق الصعب الذي انتهى إليه الخطاب العربي المعاصر، وهو المأزق الذي يتعرض له الجابري بقوله: «لقد كانت مقولات الخطاب العربي الحديث والمعاصر، ولا زالت، مقولات فارغة جوفاء تعبّر عن آمال أو مخاوف ليس غير، الشيء الذي جعلها تعكس

---

(٤١) من بين فلسفات الاختلاف، التي انبثقت عن السياق النيتشوي نذكر أعمال: جيل دلوز، جاك دريدا، وجورج باتاي، انظر مثلاً: Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (Paris: Presses universitaires de France, 1976); Jack Derida, *L'Ecriture et la différence* (Paris: Seuil, 1979), et Georges Bataille, *Œuvres complètes,* présentation de Michel Foucault, collection blanche (Paris: Gallimard, [1970-1971]).

وحول خطاب ما بعد الحداثة، انظر: Jean François Lyotard, *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir* (Paris: Minuit, 1979).

وكذلك دراسة هابرماس النقدية: Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité,* traduit par C. Bouchindhome (Paris: Gallimard, 1988).

(٤٢) ميشيل فوكو، **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم يفوت (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦)، ص ١٣.

أحوالاً نفسية وليس حقائق موضوعية»[٤٣].

ويجمل الجابري خصائص هذا الخطاب «الفاشل» في العناصر الآتية: «هيمنة النموذج ـ السلف، رسوخ آلية القياس الفقهي، التعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية»، توظيف «الايديولوجي» في التغطية على جوانب النقص «في المعرفي»، جوانب النقص في المعرفة بالواقع[٤٤].

ومن هنا ظهرت طموحات جديدة لدى المفكرين العرب إلى إعادة بناء فكرهم، من خلال توظيف المفاهيم الجديدة التي أدخلها خطاب «ما بعد الحداثة»، وهي مفاهيم تنتمي إلى سياق لاتنويري جلي[٤٥].

وتبرز جذرية هذا الطموح في تحويل إشكالية المشروع الثقافي العربي من «التحديث» أو «الثورة» إلى «نقد العقل ذاته»، أي نقد العقل العربي الذي أنتج تاريخياً هذا التراث الذي ما زال جزءاً منا نعيشه ونفكر من داخله، ونحاول تجاوزه أو إعادة بنائه في خطابنا المعاصر.

ولا شك في أن أعمال المفكر المغربي محمد عابد الجابري وعالم الإسلاميات الجزائري، محمد أركون، تمثّل التعبير الأكثر احتمالاً ونضجاً عن هذا الهم الجديد. ومن اللاحظ أن كل واحد منهما اختار لكتابه الأساسي عنواناً يحيل إلى هذه الإشكالية: فنجد الجابري يكتب **نقد العقل العربي**، بينما كتب أركون **نقد العقل الإسلامي** الذي تُرجم إلى العربية تحت عنوان **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**؛ وينطلق كل من المفكرين من الإحساس بالحاجة الملحة إلى نقد العقل «الذي أنتج تراثنا، والمسؤول عن إخفاق نهضتنا». فينهي الجابري كتابه **الخطاب العربي المعاصر** بهذه الصيحة: «إن الحاجة تدعو اليوم، أكثر من أي وقت مضى، إلى تدشين عصر تدوين جديد تكون نقطة البداية فيه نقد السلاح... نقد العقل العربي»[٤٦].

إن نقد العقل، بالنسبة إلى الجابري، شرط ضروري من شروط النهضة، ولعل

---

(٤٣) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ٣٣.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

(٤٥) نذكر من هؤلاء: مطاع صفدي: **استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية** (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦)، **ونقد العقل الغربي: الحداثة ما بعد الحداثة** (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠)؛ عبد السلام بنعبد العالي، **التراث والاختلاف: هايدغر ضد هيغل** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥)؛ فتحي التريكي: **قراءات في فلسفة التنوع** ([د. م.]: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٨)، **والفلسفة الشريدة** (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٨)، وعبد الكبير الخطيبي، **النقد المزدوج**، ترجمة محمد بنيّس (بيروت: دار العودة، ١٩٨٠).

(٤٦) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ١٩١.

غيابه في فكر النهضة العربية الحديثة كان «من أهم عوامل تعثرها المستمر إلى الآن»، وبالتالي فإنه مطلب لم يتحقق إنجازه حتى الآن، ومن ثم «فإن عملية النقد المطلوبة. . . تتطلب التحرُّر من أسار القراءات السائدة واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها، دون التقيُّد بوجهات النظر السائدة»[٤٧].

وبالصيغة نفسها يقدِّم أركون مشروعه النقدي الذي يكمن في «تأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي»، وينعت هذا المشروع بأنه «شديد الجدة وشديد التعقيد»[٤٨]. ويواصل أركون، كلامه، بحسرة واصفاً الإنتاج الفكري العربي ـ الإسلامي: «إذا ما نظرنا إلى ناحية الباحثين العرب المسلمين، وجدنا تأخراً وبطئاً ونواقص أشد إيلاماً وحزناً. إن تفاقم المشاكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية منذ سني السبعينات يفسِّر لنا سبب الانخفاض الواضح للإنتاج العلمي في المجال العربي والإسلامي كماً ونوعاً. أما الأدبيات النضالية فهي على العكس من ذلك وافرة وغزيرة جداً»[٤٩].

إن أول مهمات نقد العقل العربي ـ الإسلامي تصبح عندئذٍ إزاحة القراءات السابقة للتراث الفكري وبيان ضحالتها المنهجية. وهكذا يعرض الجابري في مقدمة كتابه **نحن والتراث** هذه القراءات موزعاً إياها إلى ثلاثة اتجاهات:

١ ـ **القراءة السلفية**: وهي «قراءة ايديولوجية جدالية. . . لاتاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو: الفهم التراثي للتراث. . . فهي تصدر. . من منظور ديني للتاريخ، يجعل التاريخ ممتداً في الحاضر منبسطاً في الوجدان، يشهد على الكفاح المستمر والمعاناة المتواصلة من أجل إثبات الذات وتأكيدها»[٥٠].

٢ ـ **القراءة الليبرالية**: التي تنظر إلى التراث من خلال «حاضر الغرب الأوروبي»، فهي قراءة أوروباوية النزعة، إنها امتداد للقراءة الاستشراقية القائمة من الناحية المنهجية على «معارضة الثقافات، على قراءة تراث بتراث. ومن هنا المنهج الفيلولوجي الذي يجتهد في رد «كل» شيء إلى «أصله». وعندما يكون المقروء هو

(٤٧) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، ط ٣، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ٥.

(٤٨) انظر: محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦)، ص ١٢.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٥٠) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط ٥ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦)، ص ١٣.

التراث العربي الإسلامي، فإن مهمة القراءة تنحصر حينئذٍ في ردِّه إلى «أصوله» اليهودية والمسيحية والفارسية واليونانية والهندية. . . الخ»[٥١].

٣ ـ **القراءة اليسارية**: وهي نوع من «السلفية الماركسية» التي لا تتبنى المنهج الجدلي كمنهج لـ «التطبيق»، بل كـ «منهج مطبَّق»، وهكذا وجب أن يكون التاريخ العربي ـ الإسلامي «انعكاساً للصراع الطبقي من جهة، وميداناً للصراع بين «المادية» و«المثالية» من جهة أخرى. ومن ثمة تصبح مهمة القراءة اليسارية للتراث هي تعيين الأطراف وتحديد المواقع في هذا الصراع المضاعف»[٥٢].

وينتهي الجابري من عرض هذه القراءات الثلاث إلى إصدار حكم قاس تجاهها فيتهمها باللاتاريخية والافتقاد إلى الموضوعية، كما أنها لا تختلف جوهرياً بعضها عن بعض، من الناحية الابستيمولوجية باعتبارها قراءات «سلفية» تبحث عن حلول جاهزة للمشاكل المستجدة في «أصل تاريخي ما» سواء كان: الماضي العربي ـ الإسلامي أو الحاضر الأوروبي: فهي قراءات تعتمد بنهم «قياس الغائب على الشاهد» طريقة في التفكير، وهي الطريقة التي تحدّد بنية العقل العربي كله منذ عصر تدوينه[٥٣].

ويقدم أركون تقسيماً رباعياً للمقاربات المنهجية ذاتها على الشكل الآتي:

١ ـ **الخطاب الإسلامي النضالي** الذي «ينغرس. . ضمن البعد الأسطوري للتراث في الوقت الذي يعلمن فيه على غير وعي منه المضامين الدينية لهذا التراث بالذات».

٢ ـ **الخطاب الإسلامي الكلاسيكي** الذي «يفصح عن التراث في مرحلة تشكُّله وترسيخه داخل مجموعة نصّية موثوقة أو صحيحة».

٣ ـ **الخطاب الاستشراقي**: الذي يعتمد «منهجية النقد الفيلولوجي والتاريخي الذي تغلب عليه النزعة التاريخوية والوضعية الخاصة بالقرن التاسع عشر».

٤ ـ **خطاب العلوم الإنسانية**: الذي يهدف إلى الكشف «عن الأسئلة المطموسة» في الخطابات السابقة، وإبراز العناصر المسكوت عنها فيها (جوانب اللامفر فيه وما يستحيل التفكير فيه)[٥٤].

وهكذا سيعمد كل من المفكرين في تجاوز عوائق الخطاب المعاصر: اللاتاريخية

---

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٦.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ١٩.

(٥٤) محمد أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٧)، ص ١٧ ـ ١٨.

واللاموضوعية (الجابري) والوعي الأسطوري والتاريخانية الوضعية (أركون)، إلى منطلقات جديدة في تحديد العقل العربي ـ الإسلامي ورسم أرضيته الجينالوجية، وهي منطلقات تنتمي عموماً إلى شبكة التحاليل الواسعة التي أفرزتها الابستيمولوجيا ما بعد الوضعية ومساهمات العلوم الإنسانية في نسختها النقدية الجديدة.

ففي حين يلتقي كل من الجابري وأركون في تبني نمط التحليل البنيوي كمرحلة لازمة، كما يلتقيان في اعتماد مقاييس التاريخ الحفري في رسم حركية المفاهيم ونظام المعارف، نجدهما يختلفان في ترتيب عناصر هذه الرؤية المنهجية ومراحلها: فالجابري يركز على المقولات الابستيمولوجية والتحليل الايديولوجي الصادر عن آخر المقاربات الماركسية طرافة وتجديداً، بينما يعطي أركون الأولوية للمنهجية الانثروبولوجية والتحليل اللساني ـ السيميائي.

خطوات المنهج لدى محمد عابد الجابري

١ ـ **ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث**: أي إرساء قطيعة ابستيمولوجية ـ بالمفهوم الباشلاردي «مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر»، ولا يعني الأمر هنا الانفصال الكلي عن التراث ذاته، بل «القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحولنا من «كائنات تراثية» إلى كائنات لها تراث، أي إلى شخصيات يشكل التراث أحد مقوماتها، المقوم الجامع بينها في شخصية أعم، هي شخصية الأمة صاحبة التراث»[٥٥].

٢ ـ **فصل المقروء عن القارئ... مشكلة الموضوعية**: أي إرساء عملية فصل مزدوج بين الذات والموضوع (فصل الموضوع عن الذات وفصل الذات عن الموضوع)، ذلك «ان القارئ العربي مؤطر بتراثه، مثقل بحاضره»، ومن ثم وجب «تحرير الذات من هيمنة النص التراث»، وهو ما يتحقق من خلال منهج ثلاثي:

أ ـ **المعالجة البنيوية**: أي النظر إلى النص التراثي «ككل تتحكم فيه ثوابت ويغتني بالتحولات التي يجريها عليها حول محور واحد»، و«محورة فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة».

ب ـ **التحليل التاريخي**: ربط النص بـ «مجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والايديولوجية والسياسية والاجتماعية».

ج ـ **الطرح الايديولوجي**: أي «الكشف عن الوظيفة الايديولوجية (الاجتماعية ـ السياسية) التي أداها الفكر المعني، الذي ينتمي إليه»[٥٦].

---

(٥٥) الجابري، المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢١.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢١ ـ ٢٥.

٣ ـ **وصل القارئ بالمقروء... مشكلة الاستمرارية**: أي ضرورة الحدث الاستشرافي كحق للذات القارئة التي «تحاول أن تقرأ نفسها في الذات المقروءة ولكن مع الاحتفاظ لهذه الأخيرة بكيانها الذاتي كاملاً ومستقلاً، الشيء الذي يعني أن الذات القارئة تبقى محتفظة بوعيها وبكامل شخصيتها»[٥٧].

إن الجابري يقدّم هنا إطاراً منهجياً مرناً متعدّد الأبعاد، يمكّنه من استخدام مفاهيم شتى تنتمي إلى حقول دلالية مختلفة وقوالب تصورية عديدة. يقول موضحاً ذلك: «إننا لا نتقيد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود والقيود التي تؤطرها في إطارها المرجعي الأصلي، بل كثيراً ما نتعامل معها بحرية واسعة... ذلك لأننا لا نعتبر هذه المفاهيم قوالب نهائية، بل فقط أدوات للعمل يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها منتجة»[٥٨].

ومن هنا نلاحظ الحركية الواسعة والمرونة اللتين تطبعان منهج الجابري في توظيفه لمفاهيمه المرجعية. فحين تراه يطبق بحرية واسعة نمط القراءة «التشخيصية» ـ بالمفهوم الإلتوسري ـ في تعامله مع الخطاب العربي المعاصر لـ «تشخيص عيوبه» وكشف «التناقضات التي يحملها»، والتي تشكّل «علامات اللاعقل فيه»[٥٩]، نراه في المقابل في كتابه **تكوين العقل العربي**، يتحرك في «أفق تكويني» منطلقاً من الاعتقاد أن كل ثقافة «هي في جوهرها عملية سياسية... والثقافة العربية بالذات لم تكن في يوم من الأيام مستقلة ولا متعالية عن الصراعات السياسية والاجتماعية، بل لقد كانت باستمرار الساحة الرئيسية التي تجري فيها هذه الصراعات»[٦٠]. أما في الجزء الثاني من **نقد العقل العربي** فيذهب إلى استخدام النهج البنيوي لتحديد العلاقات المتداخلة بين الأنظمة المعرفية التي وقع رصدها عبر التحليل التكويني للعقل العربي[٦١]. وفي كتابه الأخير **العقل السياسي العربي**، نجده يوظّف نماذج نظرية تنتمي إلى الأنثروبولوجيا السياسية وأطروحات فوكو ودوبريه[٦٢].

خطوات المنهج لدى محمد أركون

يبيِّن أركون أن هدفه هو بناء إسلاميات تطبيقية، والعبارة مستمدة من كتاب

---

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٥٨) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ١٢.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٠ ـ ١١.

(٦٠) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٦ ـ ٧.

(٦١) انظر: محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

(٦٢) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠).

باستيد **الانثربولوجيا التطبيقية**[٦٣]. فالإسلاميات التطبيقية «تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة لإنجاز الانثربولوجيا الدينية»، من هنا كانت المنهجية التي حاول أركون تطبيقها على النص القرآني[٦٤]، وهي منهجية كانت قد طبقت على النصوص المسيحية، وتتلخص في إخضاع القرآن لـ «محكّ النقد التاريخي المقارن، والتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلّق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه»[٦٥].

فالإسلاميات التطبيقية إذاً هي ممارسة تتطلب تعدُّد التخصصات وتفترض اشتراك جهود الدارسين، وهو ما دأب أركون على الدعوة إليه، باعتباره أمراً يقتضيه تعدُّد الحقول المعرفية في مشروع «الإسلاميات المطبقة»، وهي حقول يجملها أركون في ما يلي:

«١ ـ القرآن وتجربة المدينة. ٢ ـ جيل الصحابة. ٣ ـ رهانات الصراع من أجل الخلافة/ أو الإمامة. ٤ ـ السنة والتسنن. ٥ ـ أصول الدين، أصول الفقه، الشريعة. ٦ ـ مكانة الفلسفة (أو الحكمة) المعرفية وآفاقها. ٧ ـ العقل في العلوم العقلية. ٨ ـ العقل والمخيال في الأدبيات التاريخية والجغرافية. ٩ ـ العقل والمخيال (= الخيال) في الشعر. ١٠ ـ الأسطورة، العقل والمخيال في الآداب الشفهية. ١١ ـ المعرفة السكولاستيكية (المدرسية أو المذهبية) والمعارف التطبيقية أو التجريبية (الحس العملي). ١٢ ـ العقل الوضعي والنهضة. ١٣ ـ العقل، المخيال الاجتماعي والثورات. ١٤ ـ رهانات العقلانية وتحوّلات المعنى»[٦٦].

إنها خطة العمل التي دأب أركون على تتبعها في دراسات جزئية وجهوية محدودة، دون تقديم نسق موحد يجمعها، وهو ما يميِّزه من الجابري.

إن تحقيق هذه الخطة يتم عبر إزاحة مسلمات «الإسلاميات الأورثوذكسية» التي أساسها: أحادية الحقيقة المطلقة المنحصرة في الرسالة الدينية، والموقف المقدس للأنبياء من منظور «الخلاص الأخروي»، وعدم الشك في صحة «الحكايات» التي تنقل عجائب أمورهم: إنها مسلمات «التراث الإسلامي الكلِّي» ذات الوظيفة الايديولوجية في صراع الشرعية المعرفية والسياسية، الذي يخترق كل مراحل التاريخ الإسلامي. إن

---

(٦٣) انظر: Roger Bastide, *Anthropologie appliquée*, petite bibliothèque Payot; 183 (Paris: Payot, 1971).

(٦٤) انظر: Mohammad Arkoun, *Lectures du Coran*, Islam d'hier et d'aujourd'hui; 17 (Paris: Maisonneuve et Larose, 1982).

(٦٥) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص ٥٦.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٦.

تجاوز الموقف الأورثوذكسي يتم عبر اللحظات الآتية:

١ ـ **المقاربة السيميائية اللغوية**: أي استخدام مقولات السيمياء واللسانيات من أجل عودة نقدية للمواد المقروءة لمعرفة: «كيف تقوم العلامات المستخدمة في النصوص بالدلالة وتوليد المعنى؟ ما الآليات الألسنية أو اللغوية المستخدمة من أجل إنتاج هذا المعنى المحدّد وليس أي معنى آخر غيره؟ لمن ينبثق هذا المعنى وضمن أية شروط؟» وهكذا يوظّف أركون المفاهيم الألسنية باعتبارها أصبحت في «حكم المكتسبات المؤكدة التي لا تناقش، ويكمن دورها في إرساء هذه الزحزحة المنهجية الأساسية: «القول بأن دعامة التوصيل ليست هي المعرفة «الصحيحة» التي نمتلكها عن المادة المدروسة. . . وإنما هي تكمن في المنظورات المتبادلة المقامة بين المتخاطبين المتنافسين المرتبطين بنفس إطار التحسس والإدراك والتصورات، أو بالأحرى نفس الصور العقلية التي تشير إليها العلامات اللغوية»[٦٧].

٢ ـ **المقاربة التاريخية والسوسيولوجية**: إن هذه المقاربة يهدف منها تقويض الرؤية «الدينية» للتاريخ كما مارسها العلماء المسلمون الأوائل الذين «يهتمون بالأحداث الزمنية المتسلسلة وبالسيرة الذاتية وبالحكايات المناسبة من أجل البرهنة على صحة المادة المنقولة أو المروية وموثوقيتها».

فالمقاربة التي يدشّنها أركون ترتكز على النظر إلى التراث من خلال بعدين عملت «المقاربة الثيولوجية الدوغمائية» على طمسهما وهما:

«أولاً: تاريخية كل العمليات الثقافية والممارسة العملية التي يندمج الكتاب المقدس بواسطتها داخل الجسد الاجتماعي ويمارس دوره فيه.

ثانياً: سوسيولوجيا التلقّي أو الاستقبال، أي الكيفية التي تتلقى بها الفئات الاجتماعية أو الإثنية ـ الاجتماعية المختلفة، التراث»[٦٨].

٣ ـ **الموقف الثيولوجي**: أي إخضاع الثيولوجيا لـ «القواعد والمناهج المشتركة المطبقة على كل عملية معرفية»، ومن أجل ذلك لا بد من دراسة الوحي انطلاقاً من «معطيات جديدة»، وهي معطيات الانثروبولوجيا الدينية، وعلم نفس المعرفة اللذين يعلّماننا «أن الإيمان يتطابق عموماً مع دوافع الرغبة الأكثر استعصاء على الكبح ومع

---

(٦٧) أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ص ٣٢ ـ ٣٥. وقدّم أركون قراءة سيميائية لبعض النصوص القرآنية، انظر مثلاً: Arkoun, *Lectures du Coran*.

(٦٨) انظر: أركون: **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ص ٣٥ ـ ٤٤؛ «الإسلام في التاريخ،» في: المصدر نفسه، الفصل الثاني، و Mohammad Arkoun, «L'Islam et le renouveau des sciences humaines,» *Concilium* (1976).

مضامين الذاكرة الأكثر تعقيداً ومع تصوّرات المخيال الأكثر استيهاماً ومع نبضات القلب الأكثر قوة ومع إلحاحات العقل الأكثر صرامة»[٦٩].

* * *

نلاحظ إذن من خلال استعراض خطوات المنهج وعناصر الرؤية لدى الجابري وأركون، أن كليهما يصدر عن الإشكاليات الجديدة التي أفرزها فكر «ما بعد الحداثة»، ويتضح من المقدّمات النظرية التي اعتاد كلٌ منهما أن يفتتح بها أعماله، ورود الأسماء والمفاهيم الأكثر وروداً اليوم في الحقل الفلسفي والابستيمولوجي الغربي، وبالأخص تلك التي تطرح إشكالية «نقد العقل» باعتبار أن فكر «ما بعد التنوير» يتأسس على تقويض نمط العقلانية النسقية ذات التوجه العلموي والبعد التاريخاني ذي الشحنة التعبوية الايديولوجية، فالجابري ينطلق من التحديد الابستيمولوجي في تعريف العقل ليؤكد بأنه ليس في نهاية التحليل سوى «جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما»[٧٠]. ثم إن العقل يتشكل في فضاء ثقافي يعين قدراته ومجال نشاطه: فالعقل العربي هو «الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية كما تحمل وتعكس وتعبر، في ذات الوقت، عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن»[٧١].

إنه التحديد نفسه الذي يقدِّمه أركون عندما ينظر إلى العقل الإسلامي من حيث تاريخية مفاهيمه وانتظامها، وفي ضوء انثروبولوجيا المخيال، وعلم اجتماع المقدس والميثولوجي للتوصل «إلى معرفة أفضل لوظائف العامل العقلاني والعامل الخيالي (المخيال) ودرجات انبثاقهما وتداخلهما وصراعهما في مختلف مجالات نشاط الفكر التي سادت في المناخ الإسلامي»[٧٢]. ثم إن كلاً من الجابري وأركون يؤكد استحالة الانفصال الكلي عن تراثه «الأمة»، إذ كل نهضة حقَّة لا تتم إلا بتواصل ما مع الماضي الثقافي وترتيب العلاقة معه بتحقيق «الاستقلال التاريخي للذات الحضارية»[٧٣]، كما

---

(٦٩) أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ص ٤٤ ـ ٤٧. وانظر أيضاً: Mohammad Arkoun, *Pour une autre pensée religieuse islamo-christiana* (1978), p. 4.

(٧٠) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٢٥.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤.

(٧٢) انظر: «مفهوم العقل الإسلامي،» في: أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، الفصل الثاني، ص ٦٥ ـ ١١٥.

(٧٣) انظر: محمد أركون، «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي،» **المستقبل العربي**، السنة ٧، العدد ٦٩ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٤)، و«الخاتمة،» في: الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**.

أن البعد الديني ثابت انثروبولوجي من ثوابت كل ثقافة بشرية، فالمجتمع الإنساني يتأسس على «الغائب» والارتباط بـ «المطلق»[(٧٤)].

فهل يمكن القول إن مقاربة «نقد العقل» تحدث قطيعة مع قيم التنوير ومع مشروع التحديث العربي بتحويلها سؤال النهضة من مجاله المرجعي الأصلي إلى حيِّز دلالي جديد يؤطره فكر «ما بعد الحداثة»؟

للإجابة عن هذا السؤال، نبادر إلى الملاحظة، أن أركون والجابري لا يخفيان المسحة النضالية الحادة التي تطبع مشروعيهما، كما يتبرآن من الطموح العقلاني التحديثي وإن كانا يحرصان على إعطائه صيغاً جديدة.

إن إشكالية مشروع الجابري تظل في نهاية التحليل: «كيف يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية و(الليبرالية) في تراثه ويوظفها توظيفاً جديداً في نفس الاتجاه الذي وظفت فيه أول مرة، اتجاه محاربة الإقطاعية والغنوصية والتواكلية وتشييد (مدينة) العقل والعدل، مدينة العرب المحررة، الديمقراطية والاشتراكية»[(٧٥)]. إنها الإشكالية التي توجه قراءته للتراث العربي وتجعله يخوض صراعاته وينحاز إلى الجوانب المشرقة فيه (العقلانية المغربية). والواقع أن الجابري لم يتجاوز ـ كما يقول علي حرب ـ «التحديد الإجرائي أو الابستيمولوجي لماهية العقل»، وهو التحديد الذي يشكل امتداداً للعقلانية التنويرية. ان هذا التصور للعقل هو الذي دفع الجابري إلى إقصاء العديد من المعارف وأشكال التعبير الثقافي من دائرة المعقول، فلم يتوصل إلى «إعادة اكتشاف العقل العربي من وراء النفاذ إلى تلك المناطق المجهولة من العقل والتي تنسب عادة إلى دائرة اللامعقول، ولم يقصد ذلك بقدر ما قصد اعتبار اللامعقول عنصراً وافداً على العقل العربي من خارج. . .»[(٧٦)].

وفي الاتجاه ذاته يبيِّن طه عبد الرحمن أن تصوُّر العقلانية لدى الجابري تصور سكوني، أحادي، يقوم على الوهم الموضوعي، وينسى أن العقلانية واللاعقلانية «إن هما إلا طرفان متقابلان لسلَّم واحد، بينهما مراتب لا حصر لها تتزايد فيها درجة العقلانية أو اللاعقلانية»[(٧٧)].

---

(٧٤) «L'Islam, l'historicité et le progrès,» dans: Mohammad Arkoun, *Conscience chrétienne et conscience musulmane devant les problèmes du développement* (Tunis: [s. n.], 1976).
ومجلة **مواقف**، العدد ٤٠ (١٩٨١).

(٧٥) الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٧٦) علي حرب، **مداخلات: مباحث نقدية حول أعمال: محمد عابد الجابري، حسين مروة، هشام جعيط، عبد السلام بنعبد العالي، سعيد بنسعيد** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٥)، ص ٢٢.

(٧٧) طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام** (الدار البيضاء: المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، ١٩٧٥)، ص ١٥٤ ـ ١٥٧.

إننا إذن نلمس الطموح التنويري جلياً لدى الجابري، ويتجلى ذلك في اتجاهه العقلاني الابستيمولوجي، وتبشيره بايديولوجيا التنوير والاشتراكية والقيم الليبرالية، ولا يبتعد أركون في شيء من ذلك عن الجابري، بل نراه يدعو بصراحة إلى ممارسة علمانية للإسلام تعتمد النموذج الغربي في نقد السلطة الدينية وفتح الباب أمام حرية التأويل[٧٨]، ومن هنا كان ثناؤه الجمّ على جيل المفكرين الليبراليين الأوائل (سلامة موسى وأحمد أمين وطه حسين) باعتبارهم «قذفوا بتحديات جديدة وطرحوا مشاكل جديدة»[٧٩]، وشكلوا أول محاولة بتجاوز «النظرة الأسطورية تجاه أصول الإسلام ونادوا بمبادئ الديمقراطية والعلمنة»[٨٠].

إننا هنا بعيدون جداً عن نقد «إرادة الحقيقة» والهجوم على جهاز السلطة الذي يدعمها، ورفض منطق الدولة الحديثة كجهاز للرقابة والحجز، والتنبيه إلى دور العلوم (ومنها العلوم الإنسانية) والتقنية في تكريس رؤية ميتافيزيقية اختزالية للوجود، وايديولوجيا قوامها العنف والإقصاء. وتلك هي الأطروحات العامة التي تعجّ بها أدبيات «ما بعد الحداثة» وتثير جدالاً كبيراً اليوم في ثنايا الفكر الغربي المعاصر[٨١].

لقد لاحظ الأستاذ محمد محجوب ـ في خاتمة مقال عن هايدغر وفوكو ـ «ان مشاريع الحداثة العربية تستند إلى قراءات تستمد جهازها المفهومي وحتى إشكالياتها من سياقات نظرية ما بعد حديثة».

وتساءل محجوب عن مدى مشروعية هذا الاستيحاء المنهجي في دراسة مجتمعات لم تعرف الحداثة بعد، وانتهى إلى القول إن «بناء النهضة يقتضي إنشاء مضمون إيجابي للنهضة. فبناء النهضة مهمة قبل نقدية، وذلك لا يعني في الحقيقة إطلاقاً للدوغمائية. وإنما نقصد الانشاء عن نقدية نظرية لم تشكّل بعد موضوعها من أجل إنشاء مضمون لم يحن بعد نقده»[٨٢].

إن هذه المفارقة تعبِّر عما أطلقنا عليه «أزمة التنوير» في المشروع الثقافي العربي الذي يجدُّ جاهداً في استخدام، وتبنّي، الأطروحات النظرية والمنهجية التي تظهر في المجال الفكري الغربي لتعويض مفاهيم ومنهجيات ظهر عقمها وتلاشت طاقتها التعبوية الايديولوجية، وهو إذ يُنجز هذا الطموح يصطدم برهانات وإشكالات اجتماعية وفكرية محلّية تختلف جذرياً عن السياق الغربي الذي يربطنا به زمن ثقافي مشترك.

---

(٧٨) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٨.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٨٠) انظر: حوار مع محمد أركون، في: **الفكر العربي المعاصر**، العددان ٦٨ ـ ٦٩ (أيلول/ سبتمبر ـ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٩)، ص ٦٨ ـ ٦٩.

(٨١) انظر: Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité.*

(٨٢) محمد محجوب، «هايدغر وفوكو،» **الحياة الثقافية** (تونس)، العدد ٥٠ (١٩٨٨).

الفصل السادس

نقد «تاريخانية» التفكير العربي المعاصر: تفكيك مفاهيم(*)

سيّار الجميل(**)

«إن ما يخترقنا في العمق، ما يوجد قبلنا،
وما يسندنا في الزمان والمكان، كان هو النسق». . .

ميشال فوكو

أولاً: مدخل لـ «التاريخانية»: نحو معرفة الظواهر والقوانين التاريخية

التاريخانية (Historicisme) هي فلسفة النظر إلى الظواهر التاريخية، ورؤية مدى ضعفها وقوّتها في سياقها التاريخي/الزمني، وما يرتبط بذلك كله من تأكيدات، بأن ظواهر الماضي، يجب أن تحلّل في حدود الماضي فقط، وضمن مناخه وأجوائه، وليس في ضوء الحاضر ومقاييسه، وأن الظواهر المعاصرة تشكّل أنساقاً متماسكة يسيطر على كل منها طابع ثقافي خاص، أو نزعة مؤدلجة معينة[1]. وقد وجّه كارل بوبر أعمق النقد إلى الفلسفة التاريخانية في كتابه **فقر النزعة التاريخية** الذي نشره عام ١٩٥٧[2].

(*) نشر في: **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٦٠ (حزيران/يونيو ١٩٩٢)، ص ٢٢ ـ ٤٢.

(**) أستاذ التاريخ الحديث ـ جامعة آل البيت ـ الأردن.

(١) M. Rosenthal and P. Yudin, eds., *A Dictionary of Philosophy* (Moscow: Progress Publishers, 1967), p. 76.

(٢) Raymond Boudon et François Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie* (Paris: Presses universitaires de France, 1982).

والتاريخانية أيضاً، هي موضوعة «التناول التاريخي»[٣]، أي مبدأ إدراك الظواهر والأشياء في عملية ظهورها ونموّها ثم تطورها من خلال علاقتها بالظروف التاريخية المعينة التي تحددها، إضافة إلى كونها معالجة عميقة للظواهر، تغني نتائجها التطورات التاريخية المحدّدة. وهي معالجة نقدية مدركة تبحث في كيفيّات نشوء تلك الظواهر وأساليب تطورها[٤].

إن «التاريخانية»: منهج محدد في البحث النظري ـ ليس تحديداً لأي تغيير (حتى الكيفي منه) ـ وإنما هو تحديد التغيرات التي تعكس تكوين الصفات النوعية للأشياء والروابط بينها، منهج يعمل على إدراك جوهرها وميزاتها النوعية والكيفية، ويفترض في التاريخانية مسبقاً: إدراك الطبيعة التي لا تتبدّل والمتتابعة لتغيرات الأشياء. لقد استُخدمت «التاريخانية» استخدامات متعدّدة عامة وخاصة من قبل العديد من الفلاسفة والمفكرين والكتّاب الأوروبيين في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين[٥]، وغدت منطقاً في التفكير الأوروبي الحديث كنتائج ومسلّمات لم تزل بعيدة عن تفكير أبناء النخبة والقادة والمختصّين في مجتمعات العالم الثالث.

إذن، غدت «التاريخانية» مبدأ أساسياً في العالم الحديث، مكّنت من إعطاء صورة علمية للطبيعة باكتشاف القوانين التي تحكم تطورها (وبضمنها تطور الإنسان). وهي تشكّل جانباً أساسياً من التفسير الجدلي/ الديالكتيكي للتاريخ، وبفضلها، تمكّنت الماركسية من تفسير ظواهر اجتماعية معقدة، مثل: الدولة/ الطبقات/ النخب/ الصراع... الخ. إن الذي يقف حيال «التاريخانية» وينكرها، أو يصارعها، أو يفسّرها بغير مدلولاتها هو الذي تتقمّصه الروح المثالية/ الثيولوجية كسمة من سمات الفلسفة الوضعية المعاصرة.

يعتبر المؤرخ عبد الله العروي المفكر العربي الوحيد الذي آمن بـ «التاريخانية» واعتُبرت كتبه دعوة وتأسيساً لـ «تاريخانية عربية» من أجل تركيب جديد لفهم عربي جديد لظواهر التاريخ والحياة الحديثة. يقول: «إن التاريخانية هي قبول منطق العالم الحديث، الذي هو، مرة أخرى، وبالتحديد، منطق أوروبا الغربية من القرن الخامس عشر إلى القرن التاسع عشر. وان البلدان العربية تطالب بالإصلاح الزراعي والتصنيع

---

(٣) Friedrich Meinecke, *Historism: The Rise of a New Historical Outlook*, translated from the German by J. E. Anderson; with a foreword by Sir Isaiah Berlin (London: Routledge and Kegan Paul, 1972).

(٤) Raymond Aron, *Introduction á la philosophie de l'histoire: Essai sur les limites de l'objectivité historique*, collection bibliothèque des idées (Paris: Gallimard, 1938), pp. 61-97.

(٥) Rosenthal and Yudin, eds., *A Dictionary of Philosophy*.

والدمقرطة، وهي كلها مفاهيم لا تقبل العقلنة حقاً إذا نحن اجتثثناها من السياق الذي أوجدها. فالماركسية، طبعاً، ليست هي الفكر التاريخاني فحسب، كما أن المجتمعات المتطورة ليست في حاجة إلى التاريخانية ما دام الفكر البرجوازي نفسه مؤرخنا (Historicisée)، لكننا في حاجة إليها كمرحلة تمهيدية...»[٦].

دعونا، إذاً، نحلل هذا المفهوم ونشخّص إشكالياته المتنوعة، مع تفكيكنا نصوص العروي ونقدها والخروج باستنتاجات مهمة.

١ ـ مفهوم عبد الله العروي

إن مفهوم التاريخانية (Historicisme) هو الرد العملي على التخلّف من نواحيه المختلفة. والتاريخانية، بمثابة برنامج فكري/فرضي له أبعاده للنهوض بالمجتمعات المتخلّفة، والعربية بالتحديد. إن السمة الأساسية لتلك المجتمعات هي التأخر قياساً على تاريخ ناجز، إذ إن تحقّق التاريخ في أوروبا وملحقاتها من العالم الثالث، يكاد يكون واقعاً امبريقياً لا يحتاج إلى نقد أو تحليل ـ بتعبير التاريخاني العروي[٧]. إن افتراض التأخر التاريخي هو شأن يفرضه واقع السيطرة الخارجية بجملة أغراضه ودواعيه؛ وتماماً كما حاولت أوروبا خلال قرنين ونصف القرن، وابتداءً من منتصف القرن الحادي عشر التعويض عمّا فاتها من التاريخ الذي اضطلع غيرها بحمله إلى أمام خلال العصور الوسطى. معنى هذا: ان على المجتمعات المتخلفة، اتخاذ النمذجة التاريخية الأوروبية أساساً في التعامل مع المستقبل، أو بعبارة أخرى: إن على المجتمع العربي ـ اليوم ـ النزوع نحو مستقبل ماض مشابه، وهو مستقبل ارتسمت ملامحه فعلاً.

إن ضمان الوصول إلى سقف التاريخ، هو محور الفرضية التاريخانية التي من شأنها التعلّق بكل فكر وجهد وفعل تنموي، قومياً أكان أم كونياً. ويتطعّم بها كل فكر قومي شفوي. وهي أداة وصول إلى منتهى التاريخ، سواء كانت بيد البرجوازية الوطنية، أم خاضعة لآلية التطور الرأسمالي، أو تكون خلاف ذلك. لقد دعت هذه «الفرضية» صاحبها إلى تأكيد أن الفكرة التاريخانية، ولو كانت ذات منفعة بيداغوجية

---

(٦) عبد الله العروي [وآخرون]، «عن التقليد والتخلف التاريخي،» حوار أجرته معهم مجلة **لاماليف**، *(Lamalif)*، العدد ٦٤ (تموز/يوليو ١٩٧٤) ونشر تعريبه في مجلة: **بيت الحكمة** (المغرب)، السنة ١، العدد ١ (نيسان/ابريل ١٩٨٦).

(٧) انظر: عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ط ٢ (بيروت: الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥). وقارن أفكاره في: عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، ط ٢ (بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٤)، ص ١٢ ـ ١٣.

تقف بعيداً عن أرض الواقع، لكن لا بد من أن تستند إلى دعامتين أساسيتين في البناء الإنساني الفعال: العقلانية والديمقراطية (= العقلنة + الدمقرطة)[٨]، أي بمعنى: جعلها دعامة أو ركيزة قوية في النمو الاجتماعي، ووضعها بصفتها يوتوبيا خلاقة وأسطورة (Myth) سياسية في الوقت نفسه، ناهيك عن جعلها برنامجاً سياسياً يرقى لكي يكون يوماً قضية خطيرة في التفكير الاجتماعي.

والتاريخانية ـ بحسب رأي العروي ـ هي الطريق الاقتصادي المختصر، من خلال قبول عقلية منطق التاريخ الحديث الذي هو، بالتحديد، تاريخ أوروبا الغربية، ولا مفرّ من ذلك. فالتاريخانية، إذن، هي قبول منطق العالم الحديث، الذي هو، مرة أخرى، وبالتحديد، منطق أوروبا الغربية من القرن الخامس عشر إلى القرن التاسع عشر. إن مطالبات العرب خلال القرن العشرين في الإصلاح الزراعي والتصنيع والديمقراطية كلها مفاهيم لا تتلاءم مع العقلانية في الحقيقة، إذا ما اجتثت من السياقات التي أوجدتها، والظروف التي ساعدت على بلورتها. لقد تأرخنت أوروبا من خلال تطور آلياتها الإنتاجية والفكرية والذهنية، فغدت مجتمعاتها متطورة من غير ذي حاجة إلى التاريخانية أو «الأرخنة»[٩]. أما العرب، فهم في حاجة إليها خلال هذه المرحلة التاريخية التي يمرّون بها، وهي مرحلة تمهيدية للدخول إلى العصر الجديد.

يقول عبد العزيز بلال في مناقشته آراء زميله العروي: «إن مساهمة العروي مهمة جداً بالنسبة لنا، لكن يجب توضيح بعض النقط. هناك في العالم العربي أناس كثيرون، وخاصة منهم التقنيون والأطر الإدارية. . . . الخ، يمارسون التاريخانية المضادة في عملهم اليومي. . .»[١٠].

٢ ـ مفهوم مطاع صفدي

لقد ندر أن تكلّم أو بحث أو نظّر من المفكرين العرب في النزعة التاريخانية، ويمكننا أن نتوقف قليلاً عند مطاع صفدي الذي قدّم رؤية خاصة لـ «التاريخانية» كبعد فلسفي «حداثوي يتجاوز صيغ علم السردية (To cite: quote) للماضي وللماضوية»، ويمرّ بعلم المواقعية (La Topologie)، أي: هو البعد الذي يتعرّف إلى الأرضية التي تحرّكت فوقها الأحداث، بعد تجاوزه طقوس السرد والشعائر، وترديد أسماء الأمكنة. إن التاريخانية تتفهّم الأحداث والبيئات والظواهر، أي تثبّت الأحداث في أماكنها، مستنجدة بـ «التاريخ لكي يكون لخطابها أن يلتقي بثمة أرض. لأن التاريخ لا يمكنه

---

(٨) فتح الله ولعلو، **الفكر الفلسفي عند عبد الله العروي** (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٨٤)، ص ٢٠ ـ ٤٠.

(٩) العروي [وآخرون]، «عن التقليد والتخلف التاريخي،» ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

أن يعينّ زمن الحادث بدون أن يقدم موقع الحادث، أن يقدم الحادث فعلاً. والتاريخانية تستطيع أن تعتصم بما تسميه بتأريخ الأفكار، أي تاريخ للا ـ أفكار، لكنها لا يمكنها الادّعاء بأنها تقدم جاهزية الفكرة... فالتاريخانية هي مجرد قراءة واحدة أو وحيدة للخارطة عموماً بصرف النظر عما ترسمه هذه الخارطة داخل خطوطها ومصطلحاتها. والتاريخانية على هذه الحالة تتطوّع لتقول عن نفسها وعن التراث إنهما يشكلان وجهين لحقيقة واحدة»[١١].

وينتقد مطاع صفدي النزعة التاريخانية من خلال دراسته علم المواقعية مستخدماً صيغة نقدية/تفكيكية، ولكن دون أن يشير لا من قريب ولا من بعيد إلى منهجية عبد الله العروي التاريخانية. وقد أعجبني جداً قوله: «والتاريخانية هي التي توحي للفرد وتعلّمه أن يبحث عن أصله في غير شجرته ومزرعته هو...»[١٢]. لقد استبطن هذه النزعة واختزل نقده لها بهذه العبارة الجميلة مشيراً من طرف خفي إلى الذين اتخذوها منهجاً فلسفياً/تأويلياً لهم. ثم يستطرد موضحاً أن ثمة مشكلة في النزعة التاريخانية، تلك التي تمثّل أصلاً تأليف مجموعة من الخطابات شبه العقلانية التي تدّعي معالجة غياب الموضوع التاريخي بالذات. فهي تستبدل الحدث بتفسيره، أي بمعنى: إنها تجعل التأويل قادراً على الاستغناء عن قوله الأصلي. ويتابع صفدي نقده بالقول: «وبالرغم من أن مصطلح التاريخانية كان يقصد منه تثبيت خاصيته الزمانية للكائن، لكنه مع نشأة الايديولوجيات الكليانية غدت التاريخانية المقام التجريدي البديل عن التاريخ الحقيقي بمعناه المباشر»[١٣].

إنني بقدر ما أتفق مع صفدي في تعريفه هذه «النزعة» وتوصيفه «المواقعي» لبعدها التأويلي، اختلف معه في بعض نقداته وتفكيكاته لها، وأنا لست من التاريخانيين. دعوني أعلل ذلك باختصار:

أ ـ إن التاريخانية لا تعيش دون «التاريخ»، فبدونه تشكّل حقاً تقهقراً إلى عصر السديم[١٤]، وهنا نتساءل: هل وصلنا نحن العرب بعلومنا ومناهجنا التاريخية في فهم تاريخنا وتواريخ الشعوب الحية حتى نغلق الأبواب بوجه دراسة الظواهر التاريخية[١٥].

---

(١١) مطاع صفدي، «مدخل إلى «علم» مواقعية التراث،» **الفكر العربي المعاصر**، العددان ٦٨ ـ ٦٩ (أيلول/سبتمبر ـ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٩)، ص ٥.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٦.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٨.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٦.

(١٥) سيّار الجميل، «الخطاب التاريخي العربي خلال فترة ما بين الحربين العظميين: محاولة ابستيمولوجية في إثارة بعض الإشكاليات،» **المستقبل العربي**، السنة ١٢، العدد ١٢٣ (أيار/مايو ١٩٨٩)، ص ٦٤ ـ ٨٢.

ب ـ ألا نجد نحن العرب في «التاريخانية» وعلى يد ثلّة من العلماء والفلاسفة، سبيلاً من السبل العديدة التي تخلّص الكتابة التاريخية العربية والفكر العربي الحديث من آفات السردية للماضي المتنوع وتبعدهما عن التفكير الماضوي العقيم؟

ج ـ أليست الحاجة ملحة ونحن على أبواب القرن الحادي والعشرين لتجاوز الطقوس التقليدية وبناء رؤى فكرية حديثة وعلوم مستقبلية وواقع جديد له قطائعه الابستمولوجية؟

د ـ أليست التاريخانية كوسيلة (وليست غاية) في التأويل والفهم اللاثيولوجي: نزعة جامحة مضافة قادرة على توفير فضاء حداثة ومناخ ثيولوجي ومستقبلي يبتعد عن مختلف السلطويات الماضوية، سياسية أكانت أم ثقافية أم اجتماعية؟

ثانياً: الممارسات: الاعتراب والاغتراب/ السلفية والانتقائية

لقد أصدر العروي كتابه **العرب والفكر التاريخي**(١٦) الذي لم يُثر منذ صدوره حتّى يومنا هذا، ردود فعل على مستوى الاجتهادات النظرية والتحليلات الفلسفية، ولكنه يبقى علامة مميزة كواحد من الكتب الفلسفية المبدعة في التفكير العربي المعاصر. فقد دافع صاحبه عن ضرورة الفكر التاريخي من خلال توجهه التاريخاني في الأدلجة الثقافية كجزء من البناء العربي الجديد. ولقد انطلق العروي في ذلك من حيث انتهى قسطنطين زريق في آرائه التي تجسدت في كتاب **نحن والتاريخ**(١٧). واستطاع العروي باجتهاد ذكي أن يرسم مختزلاً: الخطوط العريضة لدعوته على المستوى النظري، وأثبت جملة من الخطوات المتزنة في التطبيق، معالجاً إياها من خلال المحاور الآتية:

ـ تدعيم أسس الفكر التاريخي بواسطة البرهنة والإقناع العقليين.

ـ تحديد مجال التأخر التاريخي العربي، والتفكير في بناء استراتيجية النهضة العربية الحديثة.

ـ نقد الايديولوجيا العربية المعاصرة بأسلوبيها العائمين (= السلفية + الانتقائية).

يقول العروي: «إن السلفي يظن أنه حرّ في أفكاره، لكنه في الواقع لا يفكر باللغة العتيقة وفي نطاق التراث، بل إن اللغة والتراث هما اللذان يفكران من خلال

---

(١٦) انظر: العروي، **العرب والفكر التاريخي**. وقارن أفكاره في: العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، ص ١٢ ـ ١٣.

(١٧) قارن: قسطنطين زريق، **نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التاريخ وصنع التاريخ**، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٣).

فكره»[١٨]. أما الانتقائي «فإنه غالباً ما يفكر في نطاق الثقافة التي استقى منها معلوماته وباللغة التي استعملها لذلك، فتغيب عنه تماماً مشكلات اللغة العربية والثقافة التقليدية أو لا يهتم بهما كثيراً وبذلك يقوى حتماً موقف السلفي...»[١٩].

إن التخلص من السلفية والانتقائية في الفكر، إنما يكمن في الخضوع للفكر التاريخي بكل مقوماته؛ أربعة مقومات تحدد مفهوم «الفكر التاريخي»، هي:

- صيرورة الحقيقة.
- إيجابية الحدث التاريخي.
- تسلسل الأحداث.
- مسؤولية الأفراد (بمعنى أن الإنسان هو صانع التاريخ).

وهناك أربعة مقومات أخرى، تجدّد معنى التاريخانية، هي:

- ثبوت قوانين التطور التاريخي (= حتمية المراحل).
- وحدة الاتجاه (= الماضي، المستقبل).
- إمكانية اقتباس الثقافة (= وحدة الجنس).
- إيجابية دور المثقف والسياسي (= الطفرة واقتصاد الزمن)[٢٠].

ويربط العروي كل هذه المقومات بالتأويل التاريخاني في الماركسية ويرى من جانب آخر، أن «الاعتراب» هو «استلاب أكبر من الاغتراب». فـ «الاغتراب» هو تغريب وتفرنج واستلاب[٢١]. ويقول: «إن السياسة الرسمية في الأغلبية الساحقة من البلاد العربية تحارب الاغتراب بوسيلتين: تقديس اللغة في أشكالها العتيقة؛ وإحياء التراث. وفي هاتين النقطتين تتلخص السياسة الثقافية عندنا»[٢٢].

لقد استفاد العروي كثيراً من فلسفات أوروبا الحديثة، وخصوصاً النظرية الماركسية التي ربط فرضياته وتأويلاته بها في حين لم يكن هو نفسه جزءاً منها. إن

---

(١٨) العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص ٢٠٨.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٨. ومن الجدير بالذكر بأن د. جورج قرم قد قدّم هذه الأفكار هو الآخر، دون أن يطلق عليها مصطلحي «الاغتراب والاعتراب». انظر وقارن: جورج قرم، **التنمية المفقودة: دراسات في الأزمة الحضارية والتنموية العربية**، السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ٨٥.

استناده إلى المرجعية الماركسية في التأويل التاريخاني قد وضعه في قفص الاتهام من قبل العديد من نقّاده وقراء آرائه. لقد استفاد العروي من أربعة مفاهيم عن تلك «المرجعية» التي اعتبرها أسساً قوية لمذهب التاريخانية:

ـ التموضع، بمعنى: العقل المطلق ينحل في الطبيعة، يستلب من حرّيته في الطبيعة غير الواعية لكي يتحرّر ويكسب وعياً أعلى وأدق[٢٣].

ـ الاستلاب، بمعنى: خلق الإنسان الأشياء والنظم والبنى والإبداعات، ثم لم يعد يقدر أن يتخطّى الحدود التي رسمها (وخلقها) هو لبنات فكره، ويبقى طوال القرون وربما إلى الأبد سجين تلك الحدود. ونسي أنه اخترعها. والاستلاب، أيضاً: هو العدول عن قوة الإنسان وحريته لفائدة الماضي الغابر[٢٤].

ـ التشيؤ، بمعني: الإفراز الخاص في ميدان «الاقتصاد البضاعي» الذي ينجم عنه النظام الرأسمالي[٢٥].

ـ الوعي الخاطئ، بمعنى: «الايديولوجيا»، أو انغماس الفرد في فكر مكرّس لفائدة نظريات ومصالح طبقة ما[٢٦].

لقد أشعرنا صاحبنا العروي، وللمرة تلو المرة، أن الزمن الذي يمرّ وينقضي لا يزيده إلا اقتناعاً وإيماناً بمشروعه الثقافي المؤدلج، والتسليم بمذهبه التاريخاني، من أجل أن تحاصر الاختيارات السلفية، واغتيال الانتقائية المجرّدة، ودحض العواطف المطلقة كي يفتح الباب أمام الكونية المسلحة بالعقل والتقنية. يقول: «لم يستوعب الفكر العربي مكاسب العقل الحديث من عقلانية وموضوعية وفعالية وأنسية... لكن هذا الاستيعاب مهما تأخر سيبقى في جدول الأعمال، كلما تأخر تشابكت الأوضاع وضعفت فعالية المجتمع ككل. وليس ترديد الدعوة اليوم عنوان الرجوع إلى فترة سابقة بقدر ما هو وعي بنقص خطير ومحاولة استدراكه بأسرع ما يمكن»[٢٧].

ثالثاً: الايديولوجيا العربية المعاصرة:
(نحو تأسيس للعقد التاريخاني)

زاد العروي من توضيحاته وتعليلاته لدعوته التاريخانية في كتابه **ثقافتنا في ضوء**

(٢٣) العروي، المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢١٠ ـ ٢١١.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢١٠ ـ ٢١١.

التاريخ[٢٨] الذي أفضى إلى تفصيلات أوفى في مقول القول (= الخطاب) التاريخاني، ولكنه - هنا - كان مطبّقاً أكثر منه منظّراً، في تحديده منعطفاً جديداً من الآراء الموسّعة والإضاءات. فماذا كانت إضاءاته التاريخانية؟

لقد تناول ثلاثة مجالات في التفكير والمعالجة، هي: مجال التاريخ[٢٩]/ مجال العقل[٣٠]/ مجال الثقافة[٣١]. وتناول العروي في كل مجال، إما موضوعات محددة وأسماء بارزة، أو وسائل ذات طبيعة ابستمولوجية، أو مشاكل معاصرة كالثورة والانبعاث والتعريب... الخ. وقد رأى العديد من النقّاد والكتّاب أن مضامين **ثقافتنا في ضوء التاريخ** لا تتجاوز نظرياً مضمون **العرب والفكر التاريخي** بقدر ما تتمّمها، بل وتكمّل **أزمة المثقفين العرب**[٣٢]، وأن الأعمال الثلاثة مجتمعة هي المجال الرحب لتأسيس «العقد التاريخاني»، أو كمشروع يتصدّر التفكير العربي المعاصر يمكن ترسيمه تحت عنوان «التاريخانية ومهام المثقف العربي».

ويعود ذلك كله إلى الاعتبارات التالية:

١ - إن نقطة انطلاق العروي هي تماماً انطلاقة موحدة، مع استمرار إحساسه بالوضعية المتأخرة للتاريخ العربي، مع انطباعه في التجدد والتنوّع لظاهرة التخلف التاريخي، ثم تفاؤله في إمكانية التقدُّم باستيعاب الأسس المعصرنة (= العقل + التقنية + الاشتراكية)، وهي أسس في «السترجة» الهادفة.

٢ - إن المفاهيم دائماً ما تتكرر عند العروي، أقصد المفاهيم الأساسية، مثل: التاريخ/ العقلانية/ الأصالة/ التأخر/ النقد/ العقل... الخ. إنها المفاهيم التي نسج بواسطة خيوطها صفحات كتاباته، وقد نجح الرجل بتوظيفها بشكل متماسك دون إطناب، وفي سياق البرهنة والدفاع عن قوة «الفكر التاريخي» (هكذا يسمّيه، ولكنني اسمّيه «التفكير التاريخي»)، والفرق كبير بين المصطلحين، إذ إنني أؤمن بأننا لما نزل في مرحلة «التفكير العربي» من أجل بناء «فكر تاريخي» لم يتم بعد حتى اليوم).

٣ - إن العروي - كما قلت - قد انطلق في تفكيره التاريخاني من حيث انتهى المؤرخ قسطنطين زريق في تفكيره التاريخي[٣٣]، بل وكرّر نفسه في مواضع عديدة،

---

(٢٨) العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٥ - ٥٣.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٥٥ - ١٥١.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٥٣ - ٢٢٦.

(٣٢) انظر تحليلات العروي والآراء الجديدة التي طرحها حول إعادة تبني الليبرالية في: Abdallah Laroui, *La Crise des intellectuels arabes: Traditionalisme ou historicisme*, textes à l'appui. série philosophie (Paris: Maspéro, 1974).

(٣٣) قارن: زريق، **نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التاريخ وصنع التاريخ**.

في حين تجاوزها نحو «التفسير» في مواضع أخرى مدافعاً من خلالها عن أفكار استعرض بها عمله من وجهة نظر «الماركساوي التاريخاني» الذي دعا إلى «توفيقية تلفيقية»، على حد توصيف ناقده محمد عابد الجابري[٣٤].

٤ ـ لقد بنى العروي أفكاره اللاحقة في تقييم «التفكير العربي» المعاصر **وثقافتنا في ضوء التاريخ** من خلال تحليلاته السابقة في الستينيات لـ **الايديولوجية العربية المعاصرة**[٣٥] مميزاً فيها بين ثلاثة أشكال:

أ ـ الإيمان الديني المحتفظ بالتعارض الحاذ مع الغرب والشرق في إطار التعارض بين الإسلام والمسيحية ممثلاً بمحمد عبده وعلاّل الفاسي وغيرهما (= مشكل ديني).

ب ـ مشكل التنظيم السياسي بتجاوز السلطة المطلقة المتوارثة وإحلال الليبرالية، ممثلاً بأحمد لطفي السيد وغيره (= مشكل سياسي).

ج ـ مشكل التقنية والثقافة لدى الدعاة إلى المستقبل، ممثلاً بسلامة موسى وغيره (= مشكل ثقافي).

إن أشكال الوعي أعلاه، إنما تكمن بحسب التفكير العروي بردّ فعل ناتج من الغرب، فكأن تبلور الاتجاهات الفكرية التي حدّدتها مراحل تاريخية، كانت أرضها خصبة بالوعي المشيخي في المجتمع المستعمر، والوعي الليبرالي لدى الفئات البرجوازية. . . والوعي التقني غير المكتمل والمنحسر لدى أبناء النخبة العالية الثقافة[٣٦]. هكذا إذاً، انتقل النقد العروي لكي يعالج: انفصال هذه الأشكال الممثلة للايديولوجيا العربية المعاصرة وازدواجيتها. فالشيخ والليبرالي وداعية التقنية، لا يأخذون صورة حقيقية عن الغرب من خلال مصادر أصيلة بل من خلال منابع متجاوزة، فتتولد العديد من حالات الانفصام. ان العروي لم يوفّق كثيراً في بقية كتبه كتوفيقه في كتابه **الايديولوجية العربية المعاصرة**، وكنّا نطمح لو تواصلت أفكاره الجديدة وتفكيكه لأدلجة التناقضات الفكرية العربية خلال العقدين المتأخرين.

---

(٣٤) انظر: سيّار الجميل، «نقد ايبستمولوجية الخطاب العربي المعاصر،» **المستقبل العربي**، السنة ١٠، العدد ١٠٥ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٧)، ص ١٥٣.

(٣٥) Abdallah Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine: Essai critique*, préface de Maxime Rodinson, textes à l'appui (Paris: Maspéro, 1977).

وبالعربية بعنوان: **الايديولوجية العربية المعاصرة**، ترجمة محمد عيتاني؛ تقديم مكسيم رودنسون، ط ٣ (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٩).

(٣٦) Laroui, Ibid., pp. 21-45.

كانت الأفكار المطروحة في كتاب **الايديولوجية العربية المعاصرة** قد نبّهت وقتذاك، العديد من المثقفين العرب إلى أسلوب الخروج الفعلي والسريع من أزمة المطلق ومن مشكل الرومانسية. وأثارت الشعور إلى قيمة النقد المفكر وآليته العاملة للكشف عن الوجه الحقيقي العربي لمغزى التأخر (= التخلف) وفحوى التقدم (= التحضر). فقد «تجاوز العروي كل نزعة ذاتية، ما عدا رغبته الملحة في الكتابة، هذه الرغبة التي تعكس فهماً عميقاً، كما تعكس رغبة إنسان ملتزم بكليته في مغامرة النهضة العربية، ومن هنا، فإن كتابه يمسّ العقل لا القلب. إنه ينبّه ولا يؤثّر، وهذا هو هدف الكاتب ما دام قد اختار الموضوعي مقابل الذاتي، العقلاني مقابل الرومانسي، التاريخ مقابل المطلق. إن هذا الهدف يحدّد كل خطواته وذلك باعتباره اختياراً حاسماً»[٣٧].

لكن علينا أن نتساءل: هل استمر العروي قوياً في أطروحاته وتفكيره؟ ولماذا لم يتواصل بخطواته ضمن المنهاجية التي رسمها مبكراً لنفسه منذ الستينيات؟ وهل يختلف الأفق الفكري لديه عندما يكتب بالعربية مقارنة بما أنتجه باللغة الفرنسية؟

رابعاً: مفاهيم ومطابقات: الأدلجة/ الدولة/ الحرية

١ ـ مفهوم «الأدلجة»

«إن الأدلوجة (بتسمية العروي) مهمة ونافعة للباحث الاجتماعي، لكن كانعكاس للواقع المعاش، لا كحقيقة في ذاتها. لكي نستفيد منها علينا أن نعرف الواقع، أو على الأقل أن نتجه نحوه»[٣٨]. ويبني أفكاره حول هذا «المفهوم» من خلال المعاني الثلاثة المختلفة في استخدامات مصطلح «الايديولوجيا»: المعنى الأول هو بمثابة انعكاس منفصل عن الحقيقة الواقعة بسبب مجموعة الأدوات الذهنية المستعملة. والمعنى الثاني هو النظام الفكري الذي يحجب الواقع كون هذا الأخير هو صعب أو مستحيل التحليل. والمعنى الثالث هو بناء نظري مأخوذ من مجتمع آخر، ليس مندرجاً تماماً في الواقع، لكنه يسعى لكي يكون كذلك. أي: استخدام النموذج الذي يحققه العمل بالضبط، هنا يستخدم «المصطلح» كثيراً[٣٩].

إن «الايديولوجيا» ليست عقيدة أو فكرة مجرّدة[٤٠]، وإنما هي الفكر غير المطابق

---

(٣٧) ولعلو، **الفكر الفلسفي عند عبد الله العروي**، ص ٤٣.

(٣٨) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ط ٣ (بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٤)، ص ٨٩.

(٣٩) العروي، **الايديولوجية العربية المعاصرة**، ص ٢٤.

(٤٠) هناك أكثر من رأي مضاد لهذه الفكرة، وسأقتصر على ذكر ما وضحه علي مراد في «الأدلجة الإسلامية». انظر: Ali Merad, «L'Idéologisation de l'Islam,» dans: Ernest Gellner [et al.], *Islam* =

للواقع. ومفهوم الايديولوجيا أبرزه هيغل ليستوحيه ماركس فيطبقه في تحليلاته للتاريخ والسياسة والمجتمع، فـ «أبرز علماً جديداً». وتبنّاه فرويد وأبرز «علماً جديداً» في السيكولوجيا والأخلاق. ودارت بحوث العديد من علماء أوروبا حول تعريفات وتحليلات «الايديولوجيا» بعد أن غدت فلسفتها قاعدة أساسية لسوسيولوجيات الثقافة والواقع والتاريخ. وبهذا الصدد تكفينا الإشارة إلى دراسات لوكاتش وكارل مانهايم وماكس فيبر وغيرهم[٤١].

أما عند العروي، فإن مفهوم الايديولوجيا «يقتضي وضعاً اجتماعياً وتاريخياً خاصاً يعيش أثناءه الفرد المنتمي إلى جماعة أو طبقة أو مجموعة قومية أو ثقافية حالة تجعله عاجزاً عن إدراك تعبير صادق تام ومستقيم عن واقع حياته العامة بما فيها من علاقات سياسية واجتماعية، ومن ذكريات جماعية، ومن تطلعات إلى المستقبل، أي أن تصوُّر الحاضر والماضي والمستقبل في ذهن الفرد، اما معكوس أو مشتّت أو معكّر غير واضح...»[٤٢].

لقد وضّح العروي في أكثر من مكان ومناسبة جملة ملاحظات محددة لهذا «المفهوم» ويرى أن مفصل التناقضات العربية (= نقاط الضعف) إنما هو ايديولوجي، محدداً العديد من البيئات والأقطار العربية وتجاربها بحسب السنوات التي حفلت بالأحداث والمنعطفات التاريخية. ويبدو التخلف في مجال التكوين الايديولوجي بكل وضوح عند أولئك الرجال الذين يقفون على رأس حركة الإصلاحات. وعليه، فإن على «المثقف أو الزعيم السياسي أن يكونا متقدمين ايديولوجياً على مجتمعهما، وإلا فسيكون ثمة تأخر للايديولوجي على الهيكلي. ونحن نعرف جميعاً أننا سنرجع - في هذه الحالة - إلى الوراء أبعد من نقطة الانطلاق»[٤٣]. من هنا نفهم، أن هذه المطالبة هي مضاعفة قوية لمهمة الأدلجة، وهذا هو سر مفهومها عند العروي الذي يعتبرها أساساً لبناء أي مجتمع يعتمد «النخب» ميدان عمل له. معنى هذا: ان أدلجة المجتمع هي غير تنظيمه، وهي بحاجة ماسة إلى الريادة الكاريزما والنخب المثقفة.

---

et politique au Maghreb: Table ronde du CRESM, Aix, juin 1979, collection «recherches sur les = sociétés méditerranéennes» (Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1981), pp. 160-163.

(٤١) *Analyse de l'idéologie: Etudes*, publiées sous la direction de Gérard Duprat, débats (Paris: Galilée, 1980-1983).

بخصوص علاقة الأدلجة بفلسفة الدولة وأفكار ماكس فيبر، انظر: Maurice W. Cranstan et Peter Mair, eds., *Ideology and Politics = Idéologie et politique* (Bruxelles: Bouylant, 1980), pp. 71-116.

(٤٢) العروي، **الايديولوجية العربية المعاصرة**، ص ١٣.

(٤٣) العروي [وآخرون]، «عن التقليد والتخلف التاريخي،» ص ١٣٨.

٢ ـ مفهوم الدولة

ينتهي العروي في كتابه **مفهوم الدولة** إلى القول: بأن «المفكرين العرب لا يهتمون بالدولة القائمة. وبالتالي، لا يرون فائدة في البحث عن السؤال: ما هي الدولة؟[٤٤] كما كان الفكر الكلاسيكي يدور حول طوبى الخلافة، فإن الفكر المعاصر يدور حول طوباويات مستحدثة: المجتمع العصري الليبرالي، المجتمع اللاطبقي الماركسي، المجتمع العربي الاشتراكي الموحد»[٤٥].

من الواضح، أن هذا الاستنتاج النظري، هو بالفعل قياس ما عكسته الاضطرابات التاريخية العربية في الذهنية والممارسات السياسية منذ فجر النهضة العربية حتى يومنا هذا. إنه بالفعل تعليل نظرية «الدولة» كما كانت في الماضي وكما وجدت عليه في الحاضر، أقصد الماضي والحاضر العربيين، إضافة إلى نظرة العرب المعاصرين إلى السلطة والماضي والمجتمع بجملة التحوّلات التي عاشوها، والمتمركزة نهائياً بصيغة (أو صيغ) كيانات اقليمية لم تكن متبلورة في الذهنية العربية وغير العربية على امتداد قرون طويلة من التاريخ[٤٦].

نجح العروي بتنظيره حول هذا «المفهوم» بحكم دراسته التاريخ وأرخنته، أي: معاناته الفكرية في مقارنته طبيعة «الدولة» بين العالمين المتقابلين تاريخياً وجغرافياً: الإسلامي والأوروبي... فصحيح ما قاله بأن «الدولة سابقة على التساؤلات حول الدولة»، وأن «أدلوجة الدولة (= نظرة القانون إليها) سابقة على نظرية الدولة»[٤٧]، وأن كل تفكير حولها يدور ضمن محاور ثلاثة تكمن في الهدف والتطور والوظيفة، والتي تختلف في ما بينها بالمعدات والمفاهيم والمناهج. ويستخلص الرجل أن «الدولة» تدرس بحسب أربعة مناهج: القانون/الفلسفة /التاريخ/الاجتماعيات، وأن لكل منهج أسلوبه في التعامل مع المواد والمعطيات. هكذا، سيختلف المختص بكل من الحقول أعلاه عن غيره، نظراً لاختلاف الأساليب في التفكير والأدوات والأسئلة، فلكل سؤال منهج ولكل منهج سؤال[٤٨]؛ ولكن «الرؤية» تحدّد هذا وذاك ضمن

---

(٤٤) إنني أخالف العروي كثيراً في رأيه هذا، فلقد اهتم العديد من المفكرين العرب الكبار بمفهوم «الدولة» على مدى أكثر من قرن كامل... فكان هناك من الجيل الماضي مثلاً: محمد شفيق غربال وعبد الرزاق السنهوري ومصطفى كامل حسين ومحمد عزيز وغيرهم. ومن المحدثين: سمير أمين وعبد الله العروي ومحمد عابد الجابري وخلدون النقيب وجورج قرم ووجيه كوثراني ومحمد أركون وجلال أمين وبسام طيبي وأنور عبد الملك وغيرهم.

(٤٥) العروي، **مفهوم الدولة**، ص ١٧٠.

(٤٦) سيّار الجميل، **العثمانيون وتكوين العرب الحديث: من أجل بحث رؤيوي معاصر** (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٩)، ص ١٤٤ ـ ١٤٦.

(٤٧) العروي، **مفهوم الدولة**، ص ٦.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٨.

صيغة البحث عن البدائل من أجل بناء المستقبل.

يتحدّث العروي عن نظرية الدولة الايجابية ضمن جوابه عن السؤال: ما هي الدولة؟ ويحاور آراء بعض الفلاسفة، ثم يتحدث عن النظرية النقدية للدولة مقارناً تحليلات منتجات التفكير الأوروبي الحديث، ثم يتحدّث عن «تكون الدولة» من خلال وظائفها ووسائلها، أي انطلاق الدولة الحديثة أو تكوينها، مركّزاً ومقارناً بين دولتين في خضم تكوين أوروبا خلال القرن التاسع عشر، هما: دولة نابليون (الجديدة) ودولة النمسا (القديمة) كنموذجين متناقضين في المرافق الحيوية كالجيش والإدارة والاقتصاد والتعليم[٤٩]. ويتوصّل إلى القول: بأن «الدولة الحديثة هي مجموع أدوات عقلنة المجتمع»[٥٠] وقد ناقش آراء ماكس فيبر في ذلك.

ينتقل العروي إلى معالجة «الدولة التقليدية في الوطن العربي» كـ «تركيب من عناصر ثلاثة: العربي/ الإسلامي/ الآسيوي»، ثم يناقش رأي ابن خلدون بهذا الصدد مناقشة مستفيضة ويقارن بينه وبين ماكس فيبر، كي يتوصل إلى «أن الفكر الإسلامي القديم، بما فيه ابن خلدون، يتضمن أخلاقيات واجتماعيات، لكنه لا يتضمن نظرية الدولة»[٥١]. ثم يناقش «دولة التنظيمات»[٥٢] وبعدها «النظرية وواقع الدولة العربية القائمة»[٥٣]. ويستخلص بعض الآفات الكامنة والرواسب التاريخية التي توارثها المجتمع العربي كالفردانية نتيجة الاستبداد والطوباوية رفيقة السلطانية، واليأس من تأنيس الدولة... إقرار بدوام القهر والاستغلال. يطرحها كتساؤلات، وقد أرغمته على ذلك نظرية الدولة.

٣ ـ مفهوم الحرية

عنوان لسلسلة مقالات (Articles) أصدرها التاريخاني العروي، مبتدئاً باعتقاده «ان أيسر مدخل إلى روح أي مجتمع هو مجموع شعارات ذلك المجتمع»[٥٤]، ومعالجاً

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٢٧ وما بعدها.

(٥٣) كنا نوذ لو توسع العروي في مصادره وتحليلاته عن هذين الموضوعين الأساسيين في نشوء حياة البلدان العربية الحديثة. لقد غابت عنه جملة من المصادر التاريخية المهمة، فغاب عنه في النتيجة العديد من الاستنتاجات والتشخيصات الدقيقة، تلك التي عالجها أو توصل إليها: السير هاملتون غيب وهارولد بوون وخليل أنالجيك ومجيد خدوري وألبرت حوراني وجاك كوديه ودونالد سميث وروبرت بيلا وسمير أمين وسعد الدين ابراهيم وكمال كاربات وغيرهم.

(٥٤) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، ط ٣ (بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٤)، ص ٥.

مصطلح «الحرية» في التفكيرين الغربي والعربي. لقد انتهى عصر الليبرالية الشمولية العربية منذ زمن، وبدأ مصطلح «الحرية» يغزو كل مكان كدعوة تجسّد حالياً مطلباً ظرفياً لفئة معينة من الناس، بعد أن تحطّمت الدعوة الليبرالية «تحت معول النقدين السلفي والماركسي»(٥٥). والمصطلح «حرية» غير واضح الأبعاد، ولم يترسّخ في الذهن رغم جريانه على الألسنة كشعار في الليل والنهار... ولم يتحقّق معناه ـ بعد ـ لا في الخطاب السياسي ولا في السلوك الاجتماعي!

ولكن؟

إن مفهوم الحرية قبل أن يكون مثلاً أعلى، فهو ضرورة حياة وتاريخ بالنسبة إلى المجتمع العربي. وهناك مفاهيم أخرى، مثل المساواة والتنمية والأصالة، تعبّر عن «الحرية» كمنبع للنشاط والتطور. فالمساواة هي استقلال الفرد عن كل تبعية للغير، والتنمية هي استقلال الدولة عن أي تأثير خارجي. والأصالة أيضاً، هي استقلال القومية وحفظها من الذوبان في ثقافات أخرى(٥٦). إن ما يميز الوضع العربي الراهن هو التداخل بين قيم الحرية والمساواة والتنمية والأصالة، الذي نتجت منه نظرة المسؤولين العرب إلى الفرد كعامل منتج أو «مستهلك» لا كشخصية تتمتع بقوتها وتأثيرها الاجتماعي في مجتمع حر... وعلى هذا الأساس، فإن المسؤولين العرب والقادة، كثيراً ما يتنكّرون للعلوم الاجتماعية والنفسية السلوكية(٥٧).

وعلى هذا الأساس، نتساءل: هل نفضنا أيدينا من قضية الحرية؟

إن تجارب العرب المعاصرة في السلوك الحر والادعاءات والشعارات حول «الحرية» في كثير من البلدان العربية لم تخضع لميزان التطور والتحقيق والتقدم، واكتساب المنافع في آلية القياس الجمعي كما هو الحال لدى شعوب أخرى! وقد خصّص العروي كلامه «حول مفهوم الحرية» على أربع ظواهر لخصت ـ في نظره ـ الوضع العربي المعاصر:

١ ـ انتشار الدعوة إلى الحرية على مستوى العراك السياسي اليومي، وتكتسي تلك الدعوة أشكالاً متنوعة حيث يناسب كل شكل فئة معينة.

٢ ـ تركيز البحث الفلسفي على مفارقات الحرية عند التطبيق وضرورة إناطة الحرية البشرية بحرية مطلقة، ويتزعّم هذا البحث حالياً أعداء الحرية الليبرالية

---

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(٥٧) انظر التفاصيل عن «المصطلحية» في: عبد الله العروي في: محمد عزيز الحبابي [وآخرون]، **المعين في مصطلحات الفلسفة والعلوم الإنسانية** (الدار البيضاء: دار الكتاب، ١٩٨٠)، ج ١، ص ١٥.

والمتبرمون من مغزى حرية الفرد.

٣ ـ إهمال ازدهار الشخصية (العربية) وتكاملها بعرقلة انتشار نتائج العلوم النفسية السلوكية (ويمكنني إضافة علوم الاجتماع والسوسيولوجيات).

٤ ـ تداخل القيم الضرورية لنشاط وتطور المجتمع العربي المعاصر: التنمية، الأصالة مع قيمة الحرية.

لقد ركّز العروي على «الحرية الفردية» كأساس للحريات الجماعية، وأكّد عملية تفاعل الظواهر الثلاث دون اجتزائها من قبل الدولة أو المجتمع، نظراً إلى ما تقود إليه من أضرار، و«المهم في قضية الحرية هي أن تبقى دائماً موضوع نقاش، بوصفها نابعة من ضرورة حياتية، لا بوصفها تساؤلاً أكاديمياً»[٥٨].

خامساً: دعوة الليبرالية/الليبرالوية

للعروي فكرة وموقف حيال الليبرالية والليبرالوية العربية، فيقول بأن «مكاسب الليبرالية لم يتم قبولها ولا هضمها من طرف الشخصية العربية، الشيء الذي يستلزم أن هذه لا يمكن لها تجاوز تلك المكاسب لاحقاً. إلا أنني لست أملك، شخصياً، أي تعاطف مع النظام الليبرالي»[٥٩]. ولنا أن نتساءل: لماذا هذا التخوّف؟ وهل أن الليبرالية لم تقبل أو تهضم من قبل العرب، أم أنها أجهضت قبل نضوجها؟

ويحلّل العروي في إجاباته المتعددة عن تساؤلات يضعها نصب عينيه حول الأزمة التي يعانيها المثقف العربي: أزمة القطيعة والتأرجح بين مجتمعين، في خضم مرجعيّات متعددة، فـ «المجتمعات المتخلفة لا تملك استقلالاً ذاتياً. وليس المثقف فيها نتاجاً للمجتمع الذي ولد فيه. إنه يتأرجح بين مجتمعين: مجتمع الغرب المهيمن، والمنظور إليه، عموماً، بأنه الأسمى، من الناحيتين الموضوعية والذاتية، ومجتمعه الخاص به الذي يعتبره من مستوى أدنى، بحيث يصير وضعه محصّلة لهذه القطيعة. . .»[٦٠]. ويستنتج متابعاً قوله: «وهكذا يمكن للمثقفين أن يتحرّكوا باتجاهين: إما باتجاه محاولة استدراك تأخر مجتمعهم عن طريق حركة من الإصلاح أو الثورة، وإما باتجاه المبالغة في تقدير ذلك المجتمع. ومن ثم نفي التأخر التاريخي والدعوة للعودة إلى الماضي، مثلما يحصل عندنا. . .»[٦١].

---

(٥٨) العروي، **مفهوم الحرية**، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٥٩) العروي [وآخرون]، «عن التقليد والتخلّف التاريخي،» ص ١٣٨.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

ولكن؟ يقول في مكان آخر: «ذلك إنه إذا لم نتبنَّ الليبرالية، فلن نعرف ما يمكن أخذه من الماضي، وهذا ما دفعني إلى الدعوة لمعاودة تبنّي الليبرالية، أي الفكر العلمي»[٦٢]. إنني أختلف معه في قوله: «إن الماضي لا يمكنه أن يخدمنا في حل مشاكلنا ولا في إعادة إعطاء الماضي قيمته الحقيقية»[٦٣]. وقد أجابه محمد جسّوس بقوله: «إن الشعوب العربية لم تسوّ بعد حساباتها مع ماضيها»[٦٤]. ولنتأمل قليلاً في النصّين أعلاه بخصوص رأي العروي في «الماضي» فماذا نأخذ من الماضي إذا كان لا يمكنه خدمتنا؟

سادساً: التاريخاني العربي: التشكيل والمواصفات

لقد كانت «التاريخانية» بالنسبة إلى العروي ومناصريه، أحد أشكال التبرير النظري لا الواقعي لعملية الاتصال بأوروبا ومنطقها الحديث، أي بمعنى: تبرير مساحات واسعة من عمليات التغريب (Westernization) التاريخية، وهي إحدى ظواهر الانعكاس الثنائي في تاريخ الحضارة البشرية بين الشرق والغرب... وكان على العروي أن يدرك وهو المؤرخ والتاريخاني: الظواهر التاريخية التي حكمت طوق القرون الأوروبية المتأخرة، والمتمثلة بالبنية الاستعمارية وأشكالها المتنوعة وأساليبها العديدة، وما ناله المجتمع العربي منها! ناهيك عن معرفة طبيعة العلاقات التاريخية بين العرب وأوروبا منذ العصور الوسطى؛ فهل سيتمّ حرق الظواهر التاريخية المغروسة في الذهنية الأوروبية/ الغربية لذلك، من أجل استيعاب العرب ما يريدونه أساساً من أوروبا؟ وهل من السهولة بمكان أن يغسل الفكر العربي/ الإسلامي جميع رواسبه وقيمه الاجتماعية وذاكرته التاريخية تجاه أوروبا... كي يتأورب ـ أي يعمل بمنطقها الحديث؟

لقد تأثّر العروي على غرار أترابه اللاحقين من العلماء المغاربة[٦٥] بالثورة الفكرية/ النقدية التي عاشتها فرنسا خلال عقد الستينيات من هذا القرن، وهو العقد الذي شهد على الطرف الآخر من المتوسط، العديد من الحركات الثورية/ التحرّرية مع نضوج التنظيمات السياسية القومية/ التقدمية (= مرحلة المد القومي العربي)، فكانت كل من التجربتين (= المعرفية + الايديولوجية) تكفيان لنضوج أفكار جديدة

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(٦٥) من أبرز علماء المغرب الأقصى المحدثين: محمد عزيز الحبابي والمهدي المنجرة ومحمد عابد الجابري وعبد الكبير الخطيبي ومحمد جسوس وكمال عبد اللطيف وسعيد بنسعيد وعبد العزيز بلال وعلي أومليل وعبد الإله بلقزيز والطاهر بن جلون ومحمد شقرون.

معاصرة، وبداية مرحلة جدية في التفكير العربي نجح العروي بافتتاحها، بعد التأثر والتلاقح الرصين على كلا الجانبين من المتوسط.

دعونا نسأل الآن: هل استطاع العروي أن يستفيد ويفيد من المذاهب الفكرية/ النقدية الأوروبية المعاصرة؟ وهل تواصل العروي مع جملة أفكاره التي طرحها عربياً على مدى عقدين من الزمن؟

لقد أراد العروي أن يحوّل النظرة إلى «التاريخ» من مجرّد الوصف البيوغرافي والتركيب اللاواعي في سرد الأحداث إلى فهم الظواهر التاريخية، واكتساب الوعي التلقائي المنسوج ضمن تصوّر واضح لقوانين التطور التاريخي لا الاجتماعي، لتشكيل فهم جديد للماضي من خلال فهم منطق العالم الحديث. وقد أثار إشكاليات عديدة ضمن السياقات المختزلة التي قدمها في تناوله العديد من المواضيع دون معالجتها ابستمولوجياً، فكان أن وجد نفسه يتناقض مع التفكيرين العربي سابقاً والغربي لاحقاً. كيف؟

أ ـ لقد اصطدم لأول مرة بالسلفيين والانتقائيين جراء شحناته النقدية لطبيعتهما في التفكير التقليدي والمتوارث... ثم مجابهته لأولئك الذين آمنوا بالوضعية والتجريبية كأسلوب مباشر وتقريري تعلّموه منذ زمن بعيد على يد المستشرقين والوضعيين الغربيين، وكانوا وما زالوا يمارسونه حتى يومنا هذا في أغلب القسمات العربية (علماً أن العشرات منهم لم يصلهم اسم العروي وبعضهم لم يهتم بكتبه وطروحاته). وللحقيقة أقول: إنه المؤرخ العربي الوحيد الذي أبدع في فلسفة التاريخ العربي الحديث، إذ طرح فرضيات، وساهم بكتابة منهج (رغم اختلافي في العديد من وجهات نظره) بعد المؤرخ قسطنطين زريق!

ب ـ لقد أبقى العروي تفكيره يدور في فلسفات أوروبا القرن التاسع عشر، ومنتجاتها عند مطلع القرن العشرين، دون توظيفه منتجات وإبداعات القرن العشرين الفلسفية، علماً بأن قضايا متعددة ومعاصرة قد شغلت تفكيره كالليبرالية والديمقراطية والحرية، وهي من أبرز المستلزمات الاجتماعية والسياسية التي يحتاج إليها المجتمع العربي الحديث، وكم كان مفيداً الاستفادة من العلوم الألسنية والمورفولوجية والمناهج البنيوية والأنثروبولوجية التي عاش ازدهارها منذ الستينيات؟

ج ـ لقد تعوّد الكتّاب العرب على الإسهاب والإطناب والتكرار والأساليب الرخوة في الكتابة، فغدا التفكير العربي ـ مع الأسف ـ ينفر من أسلوب الاختزال والكتابة المتماسكة والمركّزة والحيوية. لقد امتاز العروي بالإيجاز والتركيز، ولم يسهب في إبراز الأمثلة والاستشهادات كثيراً، مستفيداً جداً من كتابته باللغة الفرنسية والتفكير

بها، وقد تلمّست أن جيلاً مغاربياً كاملاً قد تربّى على كتاباته[٦٦]. ولا ننسى أن ننوّه بأن العروي يكتب الرواية، فهو أديب متميّز وأسلوبه سهل ممتنع[٦٧].

د ـ إن الرجل لم يتواصل بأفكاره: يطورها أو يفنّدها بإصدارات حديثة. لقد انزوى عنها بعيداً، ويبدو أنه أحسّ قبيل مغادرة أفكاره الحياة، أن عليه أن يغادر الميدان كي يتركه إلى جيل آخر، وقد أخطأ التقدير، إذ ستبقى كتبه علامات بارزة في الثقافة العربية المعاصرة، وان أفكاره المتنوعة بحاجة إلى دراسات نقدية عديدة ومقارنة مع أفكار غيره من المفكرين المعاصرين.

هـ ـ علينا أن نتساءل أيضاً: هل بقي العروي مستمراً حتى اليوم، أمام ثلاثة أعداء، وصفهم بنفسه: التقليدي والتكنوقراطي والماركسي[٦٨]. لقد طغى التقليدي اليوم في كل الميادين، وذاب التكنوقراطي بفعل السياسات العربية المعاصرة التي أفرزت في المجتمع طبقة طفيلية جديدة تشكّل قوّتها المصالح الشخصية والاستغلال والاحتكارات، وهي واهنة اجتماعياً وثقافياً، وعنيفة ضارة في أساليبها العصبية والعشائرية، ولا تمتلك أي وعي وطني/قومي أو النظر إلى المستقبل... في حين ذاب الماركسي والماركساوي/الاشتراكي العربي فجأة أمام سرعة التحوّلات الغريبة التي عاشها العالم الأوروبي مؤخراً. ومن الطبيعي، أن يجري ذلك، لأن «الماركسية العربية» كانت ترى في مصالح أوروبا والاتحاد السوفياتي حالة أكبر من المصالح القومية ومستقبل المجتمع العربي. ومن الأهمية بمكان أن نادي اليوم بأعلى صوتنا وفي معظم القسمات العربية بأن: جملة من المثقفين والمناضلين والواعين سابقاً، يتحوّلون اليوم إلى بنية تقليدية عتيقة تمارس تفكيراً متأخراً ومتخلفاً لا يعي خطورة المستقبل، ويمارس أساليب غاية في الطقوسية والضعف، لا كما كان وعيه وتفكيره وثقافته وأساليبه قبل أكثر من ثلاثين سنة، أي خلال عقد الخمسينيات!

و ـ إن المثقفين العرب في «أزمة» فعلاً[٦٩]، وقد بقيت أزمة مزمنة لفترات

---

(٦٦) جاء ذلك نتيجة معايشتي الأكاديمية في بعض الجامعات المغاربية في المغرب وتونس والجزائر للفترة ١٩٨٣ ـ ١٩٨٦. لقد كان الإعجاب به كبيراً خلال السبعينيات، وقد خفت قليلاً في عقد الثمانينيات نظراً لأسباب شتى.

(٦٧) انظر على سبيل المثال: عبد الله العروي، **روايتان: الغربة واليتيم**، ط ٣ (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٣).

(٦٨) العروي [وآخرون]، «عن التقليد والتخلّف التاريخي،» ص ١٥٩.

(٦٩) حول هذا الموضوع الخطير المعاصر انظر آخر الكتابات: البشير بن سلامة، «المثقفون العرب إلى أين؟» **الآداب** (بيروت)، السنة ٣٨، الأعداد ٤ ـ ٦ (نيسان/ابريل ـ حزيران/يونيو ١٩٩٠)، ص ٢٠ ـ ٢٤. لقد اتصفت المقالة بالآراء الجريئة في توصيف الأزمة وخطورتها ولا سيما أنها كتبت بقلم وزير ثقافة عربي لسنوات طوال، كانت آراؤه السابقة مثار انتقادات شتى. وكان هشام جعيط قد عالج مشكلة المثقفين العرب وبحث في شخصيتهم النخبوية في كتابه الرصين الذي أصدره بالفرنسية: Hicham Djait, *La* =

طويلة في أغلب القسمات العربية بعد فقدان المكاسب الليبرالية «مع عسكرة البلدان العربية، قامت البرجوازية الصغيرة بتنظيم المجتمع على نحو يستحيل معه خلق قوى احتجاجية داخله. وكل المثقفين بورجوازيون صغار»[٧٠]. فلم تتطور الحركات السياسية، وبدأ ينمو الفكر التقليدي مصطبغاً بحداثة ظاهرية، وتنازل المثقف عن دوره البارع لكي يكون مثل بقية الناس (= الجماهير)، وبدأت تبتذل أعمال المثقفين يوماً بعد آخر وعلى مدى أكثر من ثلاثين سنة من الحياة العربية المعاصرة. وهكذا، علينا أن نتصوّر كيف لو عاش أبناء النخبة من المفكرين العرب المعاصرين خلال النصف الأول من هذا القرن؟ دون شك، ستكون فعالياتهم وأدوارهم ضخمة مترعة وقوية حادة ومؤثرة في ترتيب التقدم العربي!

ز ـ لقد شغل العروي نفسه بتاريخ بلده المغرب الحديث، وأتى بنتائج وتحليلات رصينة، ناهيك عن استخدامه لمنهج تركيبي جديد[٧١]. وكم كنا نتمنى لو درس تاريخ العرب الحديث على ضوء منهجه ذاك مع احترامنا لخصوصية المغرب التاريخية.

سابعاً: أرخنة إشكاليات التفكير العربي المعاصر (نحو تكوين المستقبل العربي)

لقد شغلت أفكار عبد الله العروي اهتمامات العديد من الكتّاب والنقاد والمفكرين العرب والأجانب. وقد طرحت آراء عديدة في تقييم منهجه «التاريخاني» وتفكيره المتباين، وأسلوبه الجديد، ووصلت المناقشات أحياناً إلى درجة العنف والحدة، ووُصف العروي بنعوت عديدة! ولا ريب، فإن تاريخانية العروي تتناقض مع أفكار المئات من المثقفين العرب، إضافة إلى كونها قد تناقضت مع نفسها مرات عديدة[٧٢]، بالرغم من تنميطها بعض الأسس الجديدة في التفكير. فقد تحدّثت عن أمور، وأغفلت أموراً

= *Personnalité et le devenir arabo-islamiques*, collection esprit (Paris: Seuil, 1974).

ومن الجدير بالملاحظة أن العروي كان قد أصدر في باريس في السنة نفسها كتابه **أزمة المثقفين العرب** مع اختلاف نزعته في التحليل والتشخيص والمنهج والرؤية عن كتاب جعيط أعلاه.

(٧٠) لاحظ رأي العروي في: العروي [وآخرون]، المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(٧١) من أبرز كتبه التاريخية المهمة التي أصدرها بالفرنسية: Abdallah Laroui: *L'Histoire du Maghreb: Un Essai de synthèse*, petite collection Maspéro; 134-135, 2 vols. (Paris: Maspéro, 1975), et *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912*, textes à l'appui (Paris: Maspéro, 1977).

(٧٢) يقول سالم حميش: «يبدو أنه ـ العروي ـ يكذب نظريته حول المراحل ويفقدها صحتها...» انظر: سالم حميش، «المثقف التاريخوي: التفكير في الغمة،» في: **الانتلجانسيا في المغرب العربي**، مجموعة بإشراف عبد القادر جغلول (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٤)، ص ٢٣٣.

أخرى: لقد أغفلت البعد الطبقي في المجتمع، وجرّدت الأنماط المؤدلجة العربية المعاصرة من قيمة دلالاتها الواقعية والبيئوية والمدينية. صحيح أن الرجل قد شدّد على دور «النخبة» ولكنه قصّر في تقييم الفئات البرجوازية والكادحة، وهي الفئات التي أولتها حركة التحرّر العربية جلّ اهتماماتها بعد الحرب العالمية الثانية. وعلى هذا الأساس، فقد عالج العروي «الايديولوجية العربية المعاصرة» دون الاهتمام بما ولد على الساحة من أحزاب وتنظيمات وتجمعات قومية ساهمت جميعها مساهمات فعالة في التنظير والممارسات الفكرية والسياسية في المشرق والمغرب العربيين.

إن الثقافة العربية لم تعكس وعياً مجرّداً عن الواقعية الاجتماعية، أو بالأحرى، عن مجرى الصراع والتناقضات في التفكير والمصالح. وإنها أيضاً، لم تفكك تاريخها، وتنقد ماضيها، وتعلمن شخصيتها، وتؤدلج حياتها. . . نظراً لغياب «الليبرالية»، بل تجسّدت فيها رواسب الماضي القريب والبعيد، مع زعامات متعددة (مدنية + عسكرية) خلال عهد الاستعمار وعهد الاستقلالات الوطنية ومرحلة المد القومي: الارستقراطية المحلية ثم تولّي البرجوازية الوطنية قيادة النضالات الوطنية. وهناك مرجعيات عديدة حكمت طوق التفكير العربي خلال القرن العشرين لا يمكن التغافل عنها، بحجة قياس مثاليات التأورب، أو وعي النخبوية المجرّد عما كان يجري على أرض الواقع. إنني مع العروي في أفكاره التاريخانية، ولكن بعد خمسين سنة من اليوم، فتاريخانيته لن تجد لها كثيراً من المؤيدين العرب خلال هذا القرن! لم يبلغ العرب والمجتمع العربي بعد مرحلة التفكير بالقطائع، والبدائل التاريخية بعد ممارسة بيداغوجية مستقبلية تغسل الأذهان من الرواسب والطوباويات والسلفويات والمخيال الاجتماعي. ثم هل يعقل أن تضع التاريخانية نفسها موضع عداء مع التراث، كي يتمثلها المجتمع الذي يقوم في معبد التراث ليل نهار في موقف سلبي، وكأن لا علاقة جدلية بين التفكير والواقع أو رؤيوية العصر وبنيويات الماضي؟

إن آراء المعجبين بالفكرة التاريخانية للعروي مثل محمود أمين العالم[٧٣] ومكسيم رودنسون[٧٤] وغيرهما، قد قابلتها في الوقت نفسه أو بعده آراء الذين سفهوا التفكير العروي مثل محمد عابد الجابري[٧٥] ومحمد أركون[٧٦] وغيرهما. فقد وقف هذا الأخير ينتقد العروي والجابري معاً لاعتمادهما على الفكر الخلدوني قائلاً: «إن ابن خلدون

---

(٧٣) محمود أمين العالم، «طريق الأصالة والمعاصرة،» **قضايا عربية**، العدد ٢ (أيار/مايو ١٩٧٤).

(٧٤) انظر مقدمة مكسيم رودنسون لـ: العروي، **الايديولوجية العربية المعاصرة**، ص ١١ ـ ١٥.

(٧٥) انظر مناقشة محمد عابد الجابري لأفكار العروي (معرفياً) في: محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥)، ص ٥٠ ـ ٥٥. وقارن مناقشته له، ايديولوجياً، في مقالاته المتسلسلة التي نشرها في: **المحرر الثقافي**، الملحق الأسبوعي لجريدة **المحرر** (المغرب) للفترة ١٥ كانون الأول/ديسمبر ١٩٧٤ حتى كانون الثاني/يناير ١٩٧٥.

(٧٦) انظر: **المنهل**، العدد ٢٧ (١٩٨٢)، ص ٨٣.

كتب كتابه «المقدمة» كمثقف ولم يكتبه كمشارك للطبقات البسيطة المتواضعة التي كانت تعيش إما في المغرب وإما في الجزائر وتونس». ويعقّب أيضاً بقوله: «يجب أن نتحرّر من تصوّرنا أن ابن خلدون هو المؤرخ الذي أتانا بنظرية يمكن الاعتماد عليها اليوم لنقرأ تاريخنا ولنجدّد تاريخنا». إننا لسنا مع أركون في هذا الطرح، إذ يكفي أن نقول إن لمسات منهجية/بنيوية عديدة في **مقدمة** ابن خلدون، قد اعتمد عليها المؤرخ البريطاني الشهير أرنولد توينبي اعتماداً كبيراً في كتابة موسوعته الشهيرة **دراسة في التاريخ**[٧٧]، إضافة إلى فلاسفة آخرين استنبطوا العديد من أفكارهم عن منهجية ابن خلدون.

يقول العروي: «إن الانتقادات التي توجّه إليّ غالباً ما لا تقيم فرقاً بين مستوى اختياراتي الشخصية، ومستوى الاختيارات التي تنفتح موضوعياً أمام المجتمع العربي»[٧٨]. وإننا لنتساءل: هل تصحّ هذه المقولة؟

إنها تصحّ بشكل كبير على آرائه التي أطلقها عن «التأورب» واعتماد التفكير والفكر الأوروبيين أساساً ومنطلقاً لمنهجه التاريخاني ونقداته المتباينة في «الاغتراب» و«الاعتراب» ولكنها لا تصحّ البتة حول آرائه التي أطلقها عام ١٩٨١ حول «التعريب» فلسفة وتاريخاً، إذ كانت هذه الأخيرة كافية لنسف بعض مفاهيمه الفكرية، وبالتحديد، حول الانبعاث الحضاري وإشكالية الأصالة. لقد عقب بسؤالين مهمين: الأول يتعلّق بعلاقة الإسلام بالتعريب مشككاً بدور الزعماء العرب الفاتحين، كونهم لم يمتلكوا سياسة تعريبية حقيقية؟ والثاني عن مدى تعريب المجتمع المغاربي قبل الاحتلال الفرنسي، مشككاً باللسان العربي الذي قال بأنه لم يكن متداولاً[٧٩]... وقال «ولست مقتنعاً تماماً بأن اللغة العربية كانت أقل انتشاراً أيام الحكم الفرنسي منها في الفترات السابقة»[٨٠]. وقد أثارت أفكاره جملة من التساؤلات حول ثلاث نقاط أساسية:

١ ـ قضية التعريب هي قضية اللسان العربي في شكله الحالي.

٢ ـ قضية اللسان هي انعكاس لمشكلة الوجود العربي.

---

(٧٧) من المفيد مراجعة موسوعة المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي: Arnold Joseph Toynbee, *A Study of History*, abridgement... by D. C. Somervell (New York: Oxford University Press, 1957-), pp. 172-173.

(٧٨) العروي [وآخرون]، «عن التقليد والتخلف التاريخي،» ص ١٢٧.

(٧٩) انظر مناقشة العروي لبحث: عبد الكريم غلاب، «التعريب ودوره في حركات التحرر في المغرب العربي،» ورقة قدّمت إلى: **التعريب ودوره في تدعيم الوجود العربي والوحدة العربية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٢)، ص ١٧٨.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

٣ ـ لا يمكن أن تحلّ القضية إلا في نطاق قرار وحدوي[٨١].

إنه لا يعتقد أن اللسان هو الضامن للوجود العربي القومي والمصيري الواحد، كما يؤمن الكثيرون، بل يعتقد العكس، ذلك أن الوجود القومي لا يتأمن إلا في إطار وحدوي وأن مشكل اللغة هو مشكل التخلّف. ويقارن العروي هذه القضية الجوهرية بتجارب أخرى في العالم كاليابان والصين والهند. ويعلق الطاهر لبيب في مناقشته منطق العروي في هذا الجانب، فيقول إنه «منطق براغماتيكي واضح. والبراغماتيكية مقاربة من المقاربات الممكنة، ولكن مشكلتها أن حرصها على الجانب العملي يفضي إلى نوع من التجريد وقد يكون إبراز مردودية اللغة وارتفاع ثمن التعريب دون إبراز الجانب الاجتماعي والسياق السياسي هو من قبيل التجريد»[٨٢]. وقد رأى خير الدين حسيب أن العروي قد استبعد ـ هنا ـ اللغة والثقافة كمقوّم من مقومات الوحدة العربية، ورتب على ذلك نتائج ومقولات كثيرة، ويطالبه بدراسة تجارب أخرى لشعوب أخرى كالتجربة اليابانية[٨٣].

أما بخصوص ثنائية الأصالة والمعاصرة، فإن العروي ينفي نفياً قاطعاً أنه شارك في نقاش مشكلتها، إنما طرح ـ بحسب رأيه ـ مشكلة مختلفة تماماً. إذن، كيف نفسّر خطابه التاريخاني/النهضوي الذي عالجه نظيره محمد عابد الجابري ضمن تحليلاته النقدية لجوانب مهمة من «الأصالة والمعاصرة» نقداً ايديولوجياً، ومن ثم نقداً معرفياً تشخيصياً... ناهيك عن الحلقة الموضوعية التي يدور حولها ذلك «الخطاب»، أو تحوم فوقها أفكار العروي ضمن اتجاهات مختلفة من العصرنة الأوروبية. دعونا نتوقّف قليلاً عند أحد الجوانب التي تطرّق إليها بخصوص «التأورب» مثلاً، يقول: «فالتأورب إذن ممكن بل حتمي وتجاوزه مطلب يخصّنا كما يخصّ أوروبا ذاتها. الواقع هو أننا إلى حد الآن، وباستثناء كتابات ظرفية، لم نر مفكراً من كبار مفكري العالم الثالث نقد نقداً جذرياً للأدلوجة الأوروبية الأساسية أي العقلانية المطبقة على الطبيعة

---

(٨١) انظر بحث: عبد الله العروي، «التعريب وخصائص الوجود العربي والوحدة العربية،» ورقة قدّمت إلى: **التعريب ودوره في تدعيم الوجود العربي والوحدة العربية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٣٤٥ ـ ٣٦٠. وانظر التعقيبات عليه من قبل: محمد الباقي الهرماسي وعفيف دمشقية وعبد العزيز عاشوري ومدثر عبد الرحيم، ص ٣٦١ ـ ٣٧١. ومن المفيد أيضاً مراجعة مناقشات: الحبيب الجنحاني ومحمد رضا محرم ومحمد عزيز الحبابي وفاطمة الحبابي وهشام جعيط والطاهر لبيب، ص ٣٧٢ ـ ٣٧٨. وقد نشر العروي بحثه المذكور أعلاه في العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، ص ٢٠٧ ـ ٢٢٩.

(٨٢) انظر مداخلة الطاهر لبيب في: **التعريب ودوره في تدعيم الوجود العربي والوحدة العربية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٣٤٥.

(٨٣) انظر مداخلة خير الدين حسيب في: المصدر نفسه، ص ٣٧٧.

والإنسان والتاريخ»[٨٤]. وعلينا أن نسأل: إذا كان التأورب لم يتمكّن في واقعنا وتفكيرنا حتى اليوم من عمر معاصرتنا العربية الفتية، فكيف يردّ صاحبنا حتمية التأورب وتجاوزه؟ ألا يعتقد أنه عاش على «حلم» طوباوي جميل؟ ثم ألم يبتعد الرجل في خطابه عن واقعه وأفقه في التربية والتفكير، وعن منطق التاريخ، وقد طغى عليه المطلق المضاد؟ فليس من المعقول أن يكتب في «الدفاع عن الماركسية التاريخانية» وفي نقد «الخصوصية» ومجتمعنا غارق في تراثه وقد تقدمت أوروبا عليه بقرون؟ كما أنه ليس من الصواب أن يتم تأكيد الدور الايجابي للمثقف التاريخاني، ويتناسى العروي مستلزمات البناء والتقدم العربيين للوصول إلى حالات جديدة قد تسبق دون شك أفكار أمم أخرى.

إن المتغيرات الاستراتيجية اليوم بانحسار، أفكاراً وسياسات وايديولوجيات، على الساحة الأوروبية لصالح مرحلة جديدة، وأوضاع جديدة، ومصالح جديدة، تضع جميعاً كتابات العروي في أزمة مؤدلجة، تفرز عنها إشكاليات متنوعة وخطيرة في المعرفة والتفكير المستقبلي، والممارسات الابستمولوجية، حالها كحال كتابات وأفكار وتنظيرات وايديولوجيات غيره على الساحة العربية خلال أربعة عقود كاملة من القرن العشرين. ولكن تبقى صفحات عديدة من آراء الرجل قابلة كي تعامل كأساس علمي ساهم في إثراء الثقافة العربية المعاصرة بما هو حيوي وجديد، وخصوصاً في مفاهيمه عن «الدولة» و«الحرية» و«الفكر التاريخي». أما بخصوص مذهبه في «التاريخانية» فدعونا نقول:

إن حظوة «التاريخانية» في النمو الاجتماعي ليس كما وصفها صاحبها، وكونها إشعاعاً ملموساً في كثير مما يصدر من كتب ودراسات، وأن هذا الإشعاع نقدي وفي مستوى قبول المنظومة نظرياً، ولكن تحوّلها إلى مستوى التجريبية والممارسة الخلاّقة بشكل فعلي لا يتأتى من خلال «المنظار العروي» بالنظر والأسلوب والعمل لاستحضار الماضي الأوروبي، بل إنني أجد أن مزاوجتها بالرؤية المستقبلية لاكتشاف القطائع، والعمل على بناء وعي عربي/ مستقبلي/ رؤيوي في المجتمع يسعى دوماً في النمو وخلق البدائل؛ إنه هو الذي يكسبها المزيد من آليات العمل في مجتمع له خصوصياته أولاً، وله تنوعه ومشاكله وتعددياته وتقاليده وإشكالياته السياسية المريرة. صحيح أن أولويات التاريخانية: ثبوت قوانين التطور التاريخي، ووحدة الاتجاه، وإمكانية اقتباس الثقافة، وإيجابية دور المثقف السياسي[٨٥]... ولكن كل هذا وذاك، سيصطدم لا

---

(٨٤) العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، ص ١٦٨.

(٨٥) التفاصيل عن تفكيك النزعة التاريخانية عند: Werner Habermehl, *Historizismus und Kritischer Rationalismus: Einwande gegen Poppers Kritik an Comte, Marx u. Platon*, Alber-Broschur Philosophie (Freiburg [Breisgau]; München: Alber, 1980), pp. 56-91.

محالة مع الآليات الموروثة والتقاليد والرواسب التاريخية العنيدة. وبذلك يكون العروي قد فصل في نظرته بين المفاهيم التاريخانية وطبيعة المجتمع العربي المرتبط بماضيه قبل مستقبله، فهل يا ترى سينجح بـ «توفيقيته»، وهو القائل بأن التاريخانية هي فهم الماضي فهماً عقلانياً، وهي الاستفادة من بناء معاصرة جديدة تتفق ومقياس المعاصرة المعايشة من خلال «منهج» نقدي، بل ويعقب قائلاً: «فما دام مقياس المعاصرة هو الاشتراكية فلا بد من الأخذ بها»[٨٦].

إن الاعتماد على مرجعية الماضي الأوروبي سيُدخل مجتمعنا العربي لا محالة في أطر مؤدلجة، أو تناقضات مؤشكلة وغير أحادية الجوانب نظراً لعدم التكافؤ التاريخي[٨٧] بين الجانبين، وهذا ما حدث على امتداد القرن العشرين، إذ خضع المجتمع العربي لعدة سيناريوهات غير متجانسة الفصول في التبعية المباشرة وغير المباشرة، اتساقاً وتناقضاً، لأفكار النهضة والدستورية والليبرالية والاشتراكية... الخ. ويتوضح اليوم جلياً أمام أعيننا حجم التبعية الصورية وغير المتكافئة للمرجعية الأوروبية، وهي «التبعية» التي لم تستند إلى الوعي التاريخي لما سبق أوروبا المعاصرة (= أوروبا القرن العشرين) من تطورات تاريخية على امتداد القرون المتأخرة... إذن، ماذا يسبق تاريخانية العروي؟

إن كل ما تقدم ذكره لا يمكن أن يتم إلا بعد أن تجد المنظومات الاجتماعية قطائعها العقلانية مع تاريخها المتنوّع والغني هو الآخر. وان تلك «القطائع» العقلانية سواء أكانت تاريخية أم معرفية، لا يمكنها أن تكون، إلا بعد فهم الذات وفهم الرواسب التاريخية وبقاياها المغروسة في الذهن والممارسات والتفكير، وما أنتجته على مدى مئة سنة ولّما تزل تنتجه من مشاكل متنوعة وعديدة في المجتمع العربي وحياته الصعبة وهو يواجه عصراً جديداً، وعالماً جديداً يمرّ اليوم بمتغيرات ضخمة وهو على عتبة القرن الحادي والعشرين. إن مسؤولية المستقبل العربي رهينة بيد كل الأطراف والقوى والنخب والفئات والقطاعات، وحتى الأفراد، إذ لم ينحصر «العمل» (= بناء

---

(٨٦) إنّني أتساءل من باب تحصيل حاصل: ألا تتناقض هنا أفكار العروي زمانياً؟ ألم تتصادم بعضها بالبعض الآخر ضمن المفاهيم العديدة التي عالجها؟؟

(٨٧) إنني هنا كناقد ومؤرخ لم ألتزم موقف كارل بوبر في نقده لـ «التاريخانية» (= البحث عن قوانين التاريخ)، وتمسّكه بتاريخية التراث الجرماني، نظراً لاختلاف المجتمعين العربي والجرماني تاريخياً وتراثياً وسوسيولوجياً... ولكنني أعلّل الإشكالية بالتحوّلات النهضوية التي يمرّ بها مجتمعنا العربي خلال هذا العصر، فلا يمكن له أن يكشف بالسرعة الخارقة عن معنى التاريخ وتكامله من خلال عمليتين عميقتي الاقتران: التاريخية (= الأحداث والوقائع والتاريخانية) (= الظواهر والقوانين) في آن واحد... إن عليه أن يرتّب تفكيره المستقبلي أولاً ليغطي مساحاته التاريخية المتنوعة الخاصة بتكوينه أو تكوينات الأمم الأخرى، ومن ثم يكشف عن الظواهر ويستنبط القوانين... ويمارس تاريخانيته.

المستقبل) في جانب واحد، أو عند أبناء النخبة العربية الواعية فحسب. يقول العروي: «إذا كان لتجارب الأمم من مغزى، فإن أمرنا لن يصلح إلا بصلاح مفكرينا باختيارهم اختياراً لا رجعة فيه: المستقبل عوضاً عن الماضي والواقع عن الوهم، وجعلهم التأليف أداة نقد وانتقاد لا أداة إغراء وتنويم»[٨٨].

إن هذا صحيح، ولكن؟

هل الأمر منحصر بيد المفكرين؟ أي هل كان ولم يزل منحصراً بيد النخبة وفي أطرها أو مجالاتها الفعالة؟ ومن الذي يحدّد مفاهيم «النخبة» العربية الصادقة والصريحة والجريئة والأمينة على مصالحها وعلى تاريخية الأمة وهي الوحيدة في الميدان؟ ومن الذي يحدد خطوات ومفاهيم وآراء وشعارات العشرات بل المئات من المثقفين بنخبهم الاقليمية، الذين يدورون ويتحركون ضمن ما ترسمه لهم السلطات السياسية؟ ثم كيف يُبنى «الفهم» الجديد في المجتمع العربي؟ هل ثمة إجابات واضحة عن هذه التساؤلات؟ إن الليبرالية العربية إذا لم تُبنَ على أسس تاريخية قوية، تتّسق فيها كل القيم الدستورية، ومفاهيم الدولة، وروح الحرية، فستكون مجرّدة من نظامها العملي والمبدئي في المجتمع، وستغدو «ليبرالوية» زائفة تختبئ وراءها كل الذيول التي أنتجها العرب خلال النصف الثاني من القرن العشرين، وستضرّ المستقبل العربي وأجياله في قابل!

إن الأمر لم يقتصر، إذاً، على فعاليات «النخبة» التنظيرية، وكتاباتهم ومناقشاتهم وآرائهم (أو حتى أرخنتهم الحياة العربية)، بقدر ما يكمن الأمر في زراعة الوعي وتكوين الأجيال الجديدة على أنماط تختلف عن الأنماط المتوارثة والتقليدية. إنني أرى أن المفاهيم الرؤيوية هي الأداة والوسيلة من أجل بناء مستقبل عربي مشرّف، ولا يمكن العمل بهذه المفاهيم إلا من خلال الأساليب «البيداغوجية» (= التربية العقلانية) في خلق إنسان جديد. هذه «المفاهيم» يجب أن تجد نفسها في بيئة عربية موحّدة بيداغوجياً وتتساوق جنباً إلى جنب مع التآليف النقدية والمفاضلة على أساس تكافؤ الفرص أمام الجميع بغرض الوصول إلى خلق مجتمع جديد له قطائعه مع الماضي ومشاكله وأوهامه؛ إضافة إلى خلق تقاليد مدينية سامية غير مستنسخة الواقع المعتم، ومتجاوزة الموروثات السلبية وخطاياها كالسكونيات والإنشائيات والمكررات والمبالغات والحماسيات والأنويات والنرجسيات والتواتريات والمغالطات والخطابيات والتواكليات والاستطرادات واللهجويات والعصبيات والطائفيات والعشائريات والأوتوقراطيات والبيروقراطيات والسلفويات والماضويات والتراجعيات. وهناك الخوف والبدونة والمثاقفة واستهلاك الحياة والزمن والأمية والجهل واستعراض العضلات... الخ ـ كلها

---

(٨٨) العروي، **الايديولوجية العربية المعاصرة**، ص ٢٢، وانظر في الكتاب نفسه: سعيد بنسعيد، «النقد الايديولوجي وتحديث العقل العربي: قراءة في كتاب عبد الله العروي،» ص ٦١ ـ ٦٣.

سلطويات ماضوية موروثة أو متلاقحة ومستجدة على الصفحات والبيئات المدنية في الحواضر العربية العريقة.

إن عدم اكتشاف المزيد من الظواهر والمشاكل التاريخية، ومحاولة فهمها ونقدها في مناخ ديمقراطي، وخلق البدائل العقلانية لها، سيعطي الفرصة، كما أعطاها سابقاً وعلى مدى قرن كامل، أمام هيمنة وبقاء ورسوخ المزيد من «السلطويات» السوسيولوجية الإرثية الضارة كالتي بيَّنت بعضاً منها. وإن تلك الهيمنة ستزيد من وتيرة التناقضات في المجتمع العربي وضعفه وخوره، وخصوصاً أنه اعتاد على شعارات ثنائية/متقابلة كالأصالة والمعاصرة ومسميات شتّى لعقود أخرى من الزمن. وسيضرّ ذلك حتماً بعمليات تكوين المستقبل العربي. إنني أتساءل: هل سيعيش المجتمع العربي خلال القرن القادم جملة من المشاكل الفكرية الضارة التي عاشها العرب خلال القرن العشرين؟ هل سيبقى العرب يصارعون أزمة التقدم والبناء التاريخي على أسس من التوفيقية الضحلة، فتجهض تجارب وعمليات، وهل سيبقون في إطار من التبعية الفكرية والايديولوجية والفلسفية، فتموت ايديولوجيات وأفكار وتطبيقات وممارسات؟ وهل ستبقى الأفكار الحية والتنظيرات العقلانية بعيدة عن الفهم والطموحات، فتنزوي نخب وفئات وشخصيات دون الوصول إلى حد أدنى من فهم الذات؟ هل سيعجز العرب عن تحقيق الحد الأدنى من أهدافهم السامية، فتزداد حدة الأوهام وهول المتاهات، وغلبة التناقضات؟ هل سيبقى التفكير والممارسة العربية على أرضية منقسمة تشغلها الصراعات، والكتابات المجدبة، والسياسات غير المعقلنة؟

إن ما أريد قوله: إن التاريخانية وغيرها من المذاهب الفكرية الحديثة، سوف لا تتلاقى مع طموحات المجتمع العربي إلا بعد أن يفهم ذاته وواقعه وتاريخه، أي بعد أن يمتلك وعيه وإرادته وقدراته ومنهجه في الحرية والتفكير، وهذا كله لا يوفّره إلا إنسان جديد له قطائعه مع موروثاته الاجتماعية الصعبة، ومع مشاكل الماضي وأوهامه ورواسبه، إنسان لا تتوفّر القدرة أمامه لاستيعاب الظواهر التاريخية وخلق بدائلها، إلا من خلال معالجاته النقدية لمختلف التراكيب والمفاهيم التي تتلاءم وشخصيته المستقبلية، وأفقه الفكري الواسع في ترتيب العلاقات من أجل تشكيل ذهنية عربية فاعلة في التاريخ. ولا يقوم كل ذلك إلا من خلال منهج في الرؤية نحو المستقبل بعد فهم الماضي لا اجتراره، من أجل بناء حياة جديدة، وعند ذاك سيبلغ القوم درجة العصر[٨٩].

---

(٨٩) من المفيد جداً بعد قراءة هذه الدراسة، مراجعة الدراسة النقدية المعمقة التي كتبها: سعيد بنسعيد، «النقد الايديولوجي وتحديث العقل العربي: قراءة في كتابة عبد الله العروي،» **المستقبل العربي**، السنة ٧، العدد ٧٣ (آذار/مارس ١٩٨٥)، ص ٥٦ ـ ٧٢، وإجراء مقارنة بين التحليلات والمعالجات والاستنتاجات.

الفصل السابع

ظاهرة التحديث في المجتمع العربي: محاولة لتطوير نموذج نظري(*)

مصطفى عمر التير(**)

تمهيد

يمر المجتمع العربي، خلال الفترة التي تلت نهاية الحرب الكونية الثانية، بمرحلة تغير اجتماعي تميزت بأنها شملت جميع مجالات الحياة، بما في ذلك النواحي غير المادية منها. وهي مرحلة تختلف عن مراحل التغير السابقة التي مرّ بها المجتمع العربي، فقد اتسمت بالسرعة والشمول، والانتشار الواسع لمنتوجات التقانة والإقبال على الاستفادة من الإمكانات التي تجعل الحياة أيسر وأكثر تنوعاً. ونعرف مرحلة التغير هذه بتحديث المجتمع العربي.

والتحديث كظاهرة اجتماعية لها مؤشرات يمكن ملاحظتها ورصدها وقياسها امبيريقياً (تجريبياً)، كما يمكن تصنيف هذه المؤشرات في فئتين رئيستين، تتعلق كل فئة بالمستوى الذي ستدرس عليه الظاهرة: الفرد أو المجتمع. ففي حال دراستها على مستوى الفرد توجه العناية نحو رصد المؤشرات التي ترتبط بالشخصية، ويتم التمييز بين الشخصية الحديثة والشخصية غير الحديثة أو التقليدية(1). ويتوجه الاهتمام نحو

(*) نشر في: **المستقبل العربي**، السنة ١٢، العدد ١٢٨ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٩)، ص ٤٧ - ٥٨.

(**) أستاذ علم الاجتماع في جامعة الفاتح - طرابلس الغرب.

(١) Alex Inkeles and David H. Smith, *Becoming Modern: Individual Change in Six Developing Countries* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1974).

المؤشرات المتعلقة بالتركيب الاجتماعي في حال دراسة الظاهرة على مستوى المجتمع.

هدف هذا البحث هو التعرف إلى خصائص ظاهرة التحديث على مستوى المجتمع العربي، ومقابلة هذه الخصائص بمثيلاتها الخاصة بالنموذج النظري الذي يسود أدبيات العلوم الاجتماعية، لتحديد درجة تفرد الظاهرة العربية، أو درجة مطابقتها للنموذج العام.

أولاً: التحديث والتجربة الأوروبية

يهتم عدد من المفكرين في كل عصر برصد خصائص الظواهر الاجتماعية ووصفها وقياس مؤشراتها. وبعض هؤلاء من المؤرخين، وبعضهم من الفلاسفة، ومنهم المهتمون بالقضايا الاجتماعية المختلفة. ثم إن البعض لا يهتم بالأحداث التي تجري على الرقعة الجغرافية التي يعيش فيها وخلال الزمن الذي يعيش فيه، بينما يوسع البعض دائرة اهتمامه بحيث تشتمل على أكثر من مجتمع، وعلى أكثر من حقبة زمنية. لذلك تختلف كتاباتهم بحسب وجهة النظر التي ينطلق منها، وبحسب ضيق دائرة الاهتمام أو اتساعها.

ولكن وكما هي الحال خلال حقب التاريخ المختلفة فإن أحداثاً تقع تترك آثاراً أهم وأعمق من أحداث أخرى، لذلك تشد هذه الأحداث المهمة اهتمام المفكرين، وتحظى بعنايتهم، فيكثرون من الكتابة حولها، وبذلك يصبح مثل هذه الأحداث معالم بارزة في تاريخ تطور البشرية. فيرجع إليها لتقاس الأحداث التالية في ضوئها، وتصبح بمثابة مصدر للمتغيرات المستقلة لعدد كبير من الأحداث والظواهر.

ولعل أهم حدثين حظيا بأكبر قدر من الاهتمام في التاريخ الحديث، هما ما سمّيا بالثورة الصناعية في بريطانيا، والثورة السياسية المتمثلة في الثورة الفرنسية. لذلك عندما طور علماء الاجتماع اصطلاح التحديث الذي شاع استعماله في أعقاب الحرب العالمية الثانية، اقترح بعضهم أن الظاهرة التي يعنيها هذا المصطلح هي التي بدأت في الظهور نتيجة الثورتين المشار إليهما آنفاً. وما لبث هذا الاقتراح أن شاع ولقي استحسان الكثيرين. فبدأ الباحثون والمهتمون بالدراسات الإمبيريقية (التجريبية) نشاطاً يهدف إلى تحديد أهم التغيرات التي أحدثتها الثورتان في أوروبا الغربية لرسم حدود الظاهرة وإعداد تعريف إجرائي لها. لذلك نجد باحثاً من بين أوائل علماء الاجتماع الذين اهتموا بدراسة هذه الظاهرة يعرفها، فيقول: «إن التحديث عبارة عن نوع من أنواع التغير الاجتماعي، الذي بواسطته تكتسب المجتمعات الأقل تطوراً خصائص تنتشر في المجتمعات الأكثر تطوراً»[٢]. والمجتمعات الأكثر تطوراً في اعتقاد

---

(٢) Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East,* with the collaboration of Lucille W. Pevsner, and an introduction by David Riesman (Glencoe, IL: Free Press, [1958]), p. 386.

ليرنر هي مجتمعات أوروبا الغربية. ويعبِّر هشام شرابي عن هذا بصراحة فيكتب «ان التحديث، وهو سياق التحول الاقتصادي والتكنولوجي كما جرى تاريخياً لأول مرة في أوروبا، يمثل ظاهرة أوروبية فريدة في نوعها»[٣].

فهل يعني هذا أن للتحديث نموذجاً واحداً وطريقاً واحداً؟ لكننا تعلمنا أن للظاهرة الاجتماعية أكثر من شكل، وأكثر من نموذج، وأكثر من طريق، وأن سبب سيادة النموذج الواحد قد لا يرجع إلى طبيعة الظاهرة الاجتماعية بقدر ما يرجع إلى الخلفية النظرية للأعمال البحثية، أو للمجال الجغرافي لهذه الأعمال. لذلك ترتفع أصوات الباحثين في أكثر من مناسبة، داعية إلى الإكثار من الدراسات المقارنة، آملين أن تؤدي هذه الدراسات إلى تطوير فهم أوضح للظواهر الاجتماعية، وإلى اكتشاف أكبر عدد من أشكال كل ظاهرة اجتماعية.

لا شك في أن انتشار الصناعة على نطاق واسع غيّر نشاط الإنسان الاقتصادي تغييراً جذرياً، وأن هذا قاد إلى سلسلة من التغيرات شملت بقية أنشطة الإنسان. فانتشار الصناعة أدى منذ البداية إلى تغييرات مهمة في مجال أنشطة الأسرة، التي كانت خلال جميع مراحل الاستقرار البشري المديني أهم مكونات التركيب الاجتماعي. فقد كانت الأسرة وحدة الإنتاج الرئيسية، يعمل أعضاؤها متكاتفين لإنتاج حاجاتهم الضروية أو الحصول عليها، كما يتحمل أعضاؤها مسؤولية الدفاع والمحافظة على النظام والتعليم والتنشئة الاجتماعية. لكن انتشار التصنيع على مستوى واسع، وما أدى إليه من تقسيم للعمل ومن توزيع للمسؤوليات الاجتماعية، ساهم في تقليص دور الأسرة الاقتصادي والاجتماعي. وبمرور الوقت فقدت الأسرة الكثير من أدوارها الرئيسية. وحل العمل محل الأسرة في الإنتاج وفي الحصول على الدخل وفي تطوير أنماط الاستهلاك، وفي علاقات الصداقة وأنشطة قضاء وقت الفراغ... ورويداً رويداً فقدت الأسرة الممتدة تلك المكانة التي تبوأتها لعصور كثيرة بالنسبة إلى الانتماء والولاء الاجتماعي والسياسي. وصارت الأسرة الصغيرة الحجم أو الأسرة النووية هي الأكثر شيوعاً. واقتصر دورها على الإنجاب والمشاركة في مهمة تنشئة الأطفال اجتماعياً. وتخلت لمؤسسات اجتماعية أخرى عن مهام كانت تقوم بها في الماضي، بل إن تغييرات جوهرية طرأت على مهام الأدوار داخل الأسرة الصغيرة، ففقد الأب الكثير من سلطاته التقليدية، واكتسب الأبناء حرية أكثر وخصوصاً في علاقتهم ببقية أفراد الأسرة، أو في القيام بمهام منزلية.

يرى الذين يزعمون أن الثورة الفرنسية هي بداية عصر التحديث أن هذه الثورة

---

(٣) هشام شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧)، ص ٣٣.

قد قلبت المفاهيم الخاصة بعلاقات الأفراد، وعلاقاتهم بالثروة، وبالسلطة، رأساً على عقب. ويقترح هؤلاء أن التأكيد على الحرية والعدل والمساواة قد أدى إلى توسيع مجال المواطنة. فالمواطنة لم تكن حقاً للجميع، وإنما كانت حكراً على فئة من الفئات. فلقد كانت مجتمعات أوروبا الغربية قبل اندلاع هذه الثورة تنقسم إلى فئتين رئيسيتين، فئة صغيرة العدد تتركز الثروة والسلطة بيد أعضائها، وبقية أفراد الشعب، ونعني الغالبية من الفلاحين الكادحين عبيد الأرض، وجماعات التجار والصناع، ورجال الدين، وأصحاب المهن التي لها علاقة بالمعرفة. لا يخضع هؤلاء جميعاً للقوانين نفسها ولا يحصل الجميع على الحقوق نفسها. لكن تبني شعارات الحرية والمساواة والعدل أدى إلى تطبيق القانون نفسه ـ من الناحية النظرية على الأقل ـ على الجميع. ويتضمن القانون مبادئ تسوي بين أفراد المجتمع في كثير من الحقوق والواجبات وليس الثروة والإمكانات. لذلك تستمر حالة انقسام المجتمع إلى فئات يتباين أفرادها في كثير من الخصائص، كالتعليم والمهنة والثروة والمكانة الاجتماعية. . . الخ، إلا أنهم يتساوون في الأنشطة التي تستدعي أخذ الآراء، فلكل فرد (بمواصفات معينة) صوت واحد يساوي صوت مثيله الآخر، وتتخذ القرارات المهمة بناءً على أصوات الأفراد التي تعكس آراءهم ومواقفهم الشخصية، ويدلي الأفراد بأصواتهم كأفراد مستقلين بعضهم عن البعض، أو بانضمامهم إلى جماعة أكبر تأخذ اسماً وتضع برنامج عمل، وتتخذ مواقف يلتزم بها أعضاؤها.

لكن الوصول إلى هذه المرحلة لم يتم بين يوم وليلة، ولا جاء عشية اندلاع الثورة الفرنسية، وإنما تم التوصل إلى هذا المستوى من الأفكار وتطبيقاتها عبر سلسلة طويلة من الصراعات والصدامات والتجارب، وظفت فيها خبرات ومعارف مجتمعات مختلفة وحضارات سابقة. كما أن الشكل الذي يظهر فيه النظام السياسي الغربي اليوم جاء نتيجة حلول تلفيقية لإنهاء الصراع الداخلي بين فئات وشرائح المجتمع نفسه. فالاعتراف بحق المرأة مثلاً في المساواة السياسية لم يدخل قوانين الكثير من بلدان أوروبا الغربية إلا حديثاً، وقد يعاد النظر فيه مرة ثانية، لذلك فإن النظام السياسي السائد اليوم في أوروبا الغربية هو نظام حديث جداً حتى بالنسبة إلى بعض أقطار أوروبا. والقول إنه الشكل الوحيد الذي يناسب التحديث قول لا يخلو من التحيز. بالطبع يمكن الدفاع عنه كنظام وبيان محاسنه ودعوة الآخرين إلى الأخذ به، لكن هذا تعبير عن موقف. والبحث العلمي ليس تعبيراً عن مواقف بقدر ما هو ملاحظة ما يجري على الواقع ومحاولة تلخيص هذه الملاحظات وصياغة استنتاجات منها. ثم إن الثقافات التي ساهمت بنصيب مهم في تطوير الحضارة الإنسانية تشتمل على الكثير من المبادئ والقيم والأفكار والمثل التي لا تقل سحراً ومكانة عن تلك التي نادت بها الثورة الفرنسية. ألم تتضمن تعاليم الأديان، وخصوصاً السماوية، جميع المبادئ التي رفعتها الثورة الفرنسية شعاراً؟ ثم إن الصراع الفكري الذي نتج من الثورة الفرنسية

أفرز أنظمة من بينها أشد ما عرفته المجتمعات البشرية من استبداد وفاشية وحكم فردي. ثم إن الدول الأوروبية نفسها، وبعد الثورة الفرنسية، بسطت نفوذها على أغلب بقاع الأرض ومارست أبشع ما عرفته البشرية من استعمار واستغلال، حيث عومل السكان الأصليون في أكثر من مكان معاملة وحشية تزيد حتى على تلك التي يعامل بها الإنسان بعض الحيوانات، بل اعتبرت تلك السلطات الاستعمارية في أكثر من مناسبة أن السكان الأصليين لا ينتمون إلى البشر، وأنهم لم يكونوا موجودين فوق الأرض، لذلك أخذت تسن القوانين والتعليمات، توزع بموجبها الأرض بين المواطنين من أوروبا الذين يستطيعون دفع ثمنها أو تقديم خدمات معينة.

إن تاريخ أوروبا خلال فترة ما بعد اندلاع الثورة الفرنسية، حافل بالتجارب والأحداث التي لا تمت لفكرة المساواة بين البشر بصلة، فالتطور الذي حدث في مجال نظام الحكم وظف الكثير من تراث الشعوب الأوروبية القديمة وغير الأوروبية، والادعاء بأن هذا التطور جاء كنتيجة مباشرة للثورة الفرنسية قول مبالغ فيه ويحجب بعض الحقيقة.

قد تكون زيادة التمايز والتقسيم والتخصيص والاعتماد في مجال العمل من أهم مؤشرات التحديث، لكن التمايز هذا يتسبب فيه أكثر من عامل وليس التصنيع وحده. ثم إن تأثير التمايز، وزيادة التخصص في العمل، وزيادة اعتماد الوظائف والمهام بعضها على البعض، في التركيب الاجتماعي قد يأخذ أكثر من شكل وأكثر من مظهر، وان بعض النتائج المتعلقة بالسكان مثلاً، التي ظهرت في الكثير من المجتمعات، قد لا تعيد نفسها في مجتمعات أخرى. فالتفكك الذي حدث في الأسرة الغربية، وضعف العلاقات بين أعضائها، وتقلص عدد أطفالها بحيث لا يزيد عددهم في أحوال كثيرة على طفل أو طفلين، قد لا يحدث في كل مجتمع. وخروج الزوجة للعمل خارج المنزل، وتمتع الأولاد بحرية اختيار الأصدقاء وكذلك شريك الحياة... الخ، قد تكون من بين خصائص تحديث المجتمع الغربي، ولا يعني هذا أن كل مجتمع يسير في طريق التحديث سينتهي إلى سيادة الأسرة التي لها جميع هذه الصفات. فالثقافات الشرقية مثلاً ـ ومن بينها الثقافة العربية ـ تجعل من الأسرة حجر الزاوية في التركيب الاجتماعي، وان قيم الثقافة العربية تحرص على تقوية الأسرة والحفاظ على تماسك أفرادها، وتؤكد على أهمية دور الأطفال وتبارك تكاثرهم، وتخص كبار السن مكانة مرموقة ودوراً مهماً في الأسرة. لذلك ليس من الضروري أن تحدث في الأسرة العربية التغييرات نفسها التي حدثت في الأسرة الغربية.

لا يتضمن النموذج الغربي للتحديث متغيراً خاصاً بالدولة بحيث تكون من بين المتغيرات المستقلة. ولفت هذا انتباه الكثيرين، وخصوصاً من باحثي العالم الثالث الذين يشاهدون على الطبيعة أهمية دور الدولة أو الحكومة المركزية في تغيير المجتمع،

فيقترح فيجي سنج ضرورة الاهتمام بالنظامين السياسي والاقتصادي، فهذان النظامان يؤثران في مسيرة تغيير المجتمع تأثيراً مستقلاً عن بقية المتغيرات[٤]، ويحذو الهمالي حذو أستاذه سنج عندما يستنتج أن النسق النظري الذي طوره ليرنر قد فشل، لأنه لم يهتم بإبراز دور الحكومة[٥].

لكن الباحثين الغربيين يعترفون ـ عادة ـ بأهمية دور الدولة في المجتمعات الأخرى، فيكتب بنديكس بوضوح أن الدولة في مجتمعات العالم الثالث تلعب أهم دور بين المتغيرات التي تؤثر في تركيب البناء الاجتماعي وفي توزيع الأدوار والمراكز الاجتماعية، وفي نصيب الفرد من الخدمات والإمكانات، والدول هي وراء كل تغير اجتماعي مهم[٦].

وفي الوطن العربي، كانت الدولة وما زالت المحرك الرئيسي وراء تحديث المجتمع، لكن الدولة كانت وما زالت مهمة في أوروبا أيضاً، وفي تلك البلدان التي تسير سياسياً في نهج أوروبا الغربية. ألم تتخذ كل دولة أوروبية استعمرت بلاداً أخرى ذلك القرار وأرسلت بجنودها وبمدنييها إلى بلاد أخرى بعيدة لاستعمارها ونهب ثرواتها واستغلال أهلها؟ ألم تلعب تلك الثروات التي تكدست في أوروبا كنتيجة مباشرة لهذا الاستعمار، الدور الرئيسي في تطوير الصناعة فيما بعد، والتي في رأي غالبية من كتبوا عن ظاهرة التحديث هي البوابة التي عبرت منها أوروبا الغربية إلى الحداثة؟ والنموذج النظري الغربي للتحديث يعترف بدور تراكم رأس المال في تطور الصناعة دون الالتفات إلى المتغيرات التي كانت وراءه، ويمكن التعبير عن هذا النموذج النظري بالكيفية التالية:

أ ـ الدولة ← التصنيع ← التحديث.

لكن الاقتصاد لا ينمو تلقائياً، فلا بد من تهيؤ ظروف مناسبة تحركها عوامل ذات صلة بالاقتصاد. ودون الخوض في نقاش طويل حول هذه العوامل يمكن القول إن أغلبها يرتبط بالسلطة السياسية، لذلك فإن النموذج (أ) قد يصبح كما يلي:

---

(٤) Vijai P. Singh, «Comparative Methodological Approaches in the Study of Modernization,» in: Mustafa Omar Attir, Burkart Holzner and Zdenek Suda, eds., *Directions of Change: Modernization Theory, Research and Realities,* Westview Special Study (Boulder, CO: Westview Press, 1981), p. 43.

(٥) عبد الله عامر الهمالي، **التحديث الاجتماعي: معالمه ونماذج من تطبيقاته** (مصراتة (ليبيا): الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٨٦)، ص ١٨.

(٦) Reinhard Bendix, «Tradition and Modernity Reconsidered,» *Comparative Studies in Society and History,* vol. 9, no. 3 (1967), p. 338.

ب ـ الدولة ← تراكم رأس المال ← التصنيع ← التحديث.

يدرك الذين لهم خبرة في تطوير النماذج النظرية وبنائها، أن كل واحد منها هو عبارة عن عدد محدود من المتغيرات وشكل من أشكال العلاقات بين هذه المتغيرات، وبالإمكان اقتراح أكثر من شكل يمكن أن تأخذه مجموعة من المتغيرات لتوضح معاني نموذج نظري، كما أن اختيار أي شكل من أشكال النموذج النظري سيؤدي إلى استبعاد متغيراتٍ بعضها مهم، وحتى في الحالات التي يستخدم فيها الباحث أساليب متطورة لقياس أثر كل متغير، مستقل في نموذجه النظري، في المتغير الثاني الذي يمكن رصده بالنسبة إلى المتغير التابع، فإن كمية من التباين لا يمكن أن تكون المتغيرات المستقلة مسؤولة عنها. وفي مثل هذه الحالة يوضح الباحث في مكان بارز من نموذجه، كمية التباين التي تبقى خارج مسؤولية متغيراته المستقلة. وفي بعض الأحيان، فإن كمية التباين التي لا تفسرها مجموعة المتغيرات المستقلة لا تقل عن تلك الكمية التي تكون المتغيرات المستقلة في النموذج مسؤولة عنها.

كانت الدولة وما زالت هي المسؤولة عن تحريك الاقتصاد وتطويره أو إضعافه، ويصدق هذا في المجتمعات بغض النظر عن شكل الحكم فيها. والفرق بالنسبة إلى دور الحكومة في البلدان ذات الأنظمة السياسية المتباينة هو في نسبة مسؤوليتها وفي الشكل الذي تأخذه هذه المسؤولية. فالدولة مثلاً في بلدان المنظومة الاشتراكية وفي كثير من بلدان العالم الثالث هي صاحبة العمل الوحيد، فالجميع يعملون لدى الدولة. ولا يشتمل سجل كادر العاملين بدواوين الحكومة في بلدان أوروبا الغربية وفي تلك التي تأخذ بالنظام السياسي جميع العاملين في القوة العاملة. لكن المؤسسات الكبيرة الأخرى في المجتمع والمسؤولة عن نسبة عالية من القوى العاملة، تتحرك بناءً على قرارات الحكومة المركزية. فمثلاً لا تتولى الحكومة مسؤولية تصنيع الأسلحة في بعض البلدان، لكن الحكومة قد تكون المشتري الوحيد لهذه الأسلحة، أو تتحمل مسؤولية اتخاذ القرار بالكيفية التي ستوزع بها صناعات معينة. وهكذا تكون الدولة في الحالة الأخيرة مسؤولة بطريقة غير مباشرة عن عدد آخر من العاملين لا تتضمنها كشوفات كوادر العاملين فيها، فالقرارات المهمة التي لها علاقة بالاقتصاد هي قرارات حكومية.

ثم إن لقرارات الحكومات المركزية في بلدان العالم الثالث، وخصوصاً ذات المداخيل العالية، آثاراً بارزة في الاقتصاد، في بلدان أوروبا الغربية وأمريكا، فقد تم تحويل نسبة عالية من مداخيل البلدان العربية، المصدرة للنفط مثلاً، شمالاً لاستيراد كل ما تنتجه مصانع بلدان الشمال. لذلك فالدولة كمتغير في النموذج النظري للتحديث موجودة بشكل واضح أو مستتر وراء واجهات أخرى، فالاقتصاد متغير تابع للدولة وليس سابقاً لها، وعليه لا يرى بعض الباحثين النص صراحة على الدولة في نموذج يفسر ظاهرة التحديث، أو يحاول التنبؤ باتجاهات مؤشراتها، لكن قد يكون من

الضروري في بعض الأحيان أن يتضمن هذا النموذج النظري شكل الحكومة ونظامها السياسي، ففي الحالات التي تستدعي مثلاً المقابلة بين مجتمعين يختلفان في نظاميهما السياسي، يكون وجود النظام السياسي كمتغير مستقل أمراً ضرورياً، وكذلك الأمر نفسه عند دراسة تطور ظاهرة التحديث في مجتمع عرف أنظمة سياسية مختلفة.

يؤكد النموذج الغربي للتحديث على أهمية التصنيع، والذي يتطور بسبب النمو الاقتصادي، ثم يصبح مسؤولاً عن النمو الاقتصادي. لذلك يأخذ نموذج التحديث، بعد أن يكون المجتمع قطع مرحلة في هذا الاتجاه، الشكل التالي:

ج ـ تراكم رأس المال ⇆ التصنيع ← التحديث

لكن لماذا ربط الباحثون بين التصنيع والتحديث؟ وأن يمر المجتمع بمرحلة التصنيع قبل أن يدخل مرحلة التحديث؟ ثم ماذا يعني التصنيع؟ هل يشمل كل نشاط يهدف إلى إحداث تغييرات على المواد الأولية لتأخذ شكلاً جديداً؟ أم أن التصنيع بهذا بالمعنى هو التصنيع المتطور والواسع الانتشار الذي يوفر عملاً لقطاع كبير من القوى العاملة والذي يتسبب في نسبة كبيرة في توزيع الدخل القومي؟

إن سيل مثل هذه الأسئلة لا يكاد ينقطع، ويمكن للمرء أن يستمر إلى مدى طويل في طرح أسئلة من هذه النوع. وبدلاً من محاولة تطوير إجابات لهذه الأسئلة، قد يكون من المفيد الاهتمام بمحتوى المتغير التابع في النماذج النظرية التي ذكرت آنفاً. وإذا جمعنا مؤشرات التحديث التي وردت في التفسيرات النظرية التي سبقت الإشارة إليها لأمكن رسم نموذج نسميه (د). ويجمع هذا النموذج أهم التغيرات التي تحدث في البناء الاجتماعي وعلى مستوى الشخصية التي تناسب هذا البناء.

د ـ التحديث يعني:

(١) انتشاراً واسعاً للصناعة بحيث تصبح مجالاً رئيسياً لتوفير مواقع العمل وتوفر فرص عمل لنسبة كبيرة من القوى العاملة وتساهم بنسبة مهمة من الدخل القومي.

(٢) انتشار التحضر ونمو المدن وتنوع الأعمال فيها.

(٣) انتشاراً واسعاً للتعليم العلماني والتفكير العلمي.

(٤) سيادة الأسرة الصغيرة النووية وضعفها كوحدة إنتاجية وكمصدر لأنشطة الفرد المتعددة.

(٥) توظيفاً واسعاً للمعرفة العلمية والاستعانة بها، لإنارة الطريق أمام القرارات العامة والخاصة.

(٦) ارتفاع درجة الإنتاجية والكفاية والموضوعية.

(٧) درجة عالية من الحراك الاجتماعي الأفقي والرأسي.

(٨) استخداماً واسعاً لمنتوجات التقانة.

(٩) مشاركة سياسية واجتماعية عالية مبنية على قرار الفرد وقناعاته وفي ضوء مصالحه الشخصية.

(١٠) درجة عالية من الاستعداد للدخول في تجارب جديدة والتطلع إلى المستقبل على حساب التفكير في الماضي.

ثانياً: خصائص لتحديث المجتمع العربي

إن الخصائص الواردة في النموذج (د) والتي تعكس ظاهرة التحديث بشكلها الأوروبي لا يمكن العثور عليها بالكيفية نفسها في المجتمع العربي المعاصر. ولكن يمكن ملاحظة بعضها مع الاختلاف في الدرجة. وهذا أمر طبيعي، فنقطة البداية ليست نفسها، ثم السرعة التي يتحول فيها كل مجتمع ليست هي الأخرى نفسها. ثم هناك عامل التراث أو التاريخ الذي لا بد من أخذه بعين الاعتبار في حالة المجتمعات التي لها تراث قديم ومساهمات في تطوير الحضارة الإنسانية. فمرحلة التغير في المجتمع العربي، والتي نشير إليها بالتحديث، لا نرى أنها بدأت مما يسميه البعض بداية عصر النهضة العربية والذي يؤرخ له عادة بحملة نابليون على مصر وما تلا ذلك من مظاهر الاستعمار الغربي، بل نرى أن هذه المرحلة بدأت بداية متواضعة خلال فترة ما بين الحربين العالميتين ثم انطلقت مسرعة مع نهاية الحرب الثانية منهما.

لعل أهم تغير طرأ على الساحة العربية خلال هذه الفترة التي نتحدث عنها هو ظهور ما يعرف بالدولة القطرية أو الاستقلال السياسي المجزأ. بدأت المرحلة بحصول عدد قليل من الأقطار على استقلال سياسي، ثم أخذ هذا العدد يزداد، حتى وصل عدد الكيانات العربية المستقلة والأعضاء في جامعة الدول العربية إلى أكثر من عشرين كياناً. وتشترك هذه الكيانات في صفات وتختلف في أخرى، ولعل من أهم الصفات المشتركة ترسيخ أطر الدولة القطرية، التي وجهت عنايتها فيما بعد إلى تطوير عدد من البرامج الرئيسية، من أهمها تلك التي تهدف إلى إحداث تنمية اقتصادية واجتماعية. وإذا كانت أجزاء الوطن العربي تختلف من حيث إمكاناتها المادية ومن حيث تاريخ دخول فترة التغيير الأخيرة، فإن جميع الأنظمة العربية اهتمت بوضع خطط للتنمية الاجتماعية والاقتصادية، وجميع هذه الخطط أولت اهتماماً بنشر التعليم وإقامة المرافق المادية الحديثة من طرق ومبانٍ ووسائل اتصال ومستشفيات وملاعب رياضية... الخ. كما أن تولي الدولة الوطنية مسؤولية تحديث البيئة شمل أيضاً بناء المدن وتوسيعها وتوفير فرص عمل أفضل في المناطق الحضرية، الأمر الذي نتج منه هجرة واسعة من الريف إلى المدينة، وتحول سكان المجتمع العربي خلال فترة زمنية قصيرة من أغلبية

ريفية إلى أغلبية حضرية[7].

إضافة إلى حركة السكان هذه من الريف إلى المدينة، وهي حركة سريعة وواسعة، عرف المجتمع العربي توسعاً في الحراك الرأسي، المتمثل في تغيير الأفراد لمواقع عملهم للحصول على وظائف أحسن ودخل أعلى. وقد سمحت التغيرات في المجال الاقتصادي في الكثير من أجزاء المجتمع العربي بذلك، كما ساعد انتشار التعليم وإقبال الأفراد عليه وربط الكثير من الوظائف بالمؤهل العلمي على انتقال ملايين الأبناء إلى مجالات عمل جديدة بالنسبة إلى أسرهم. كما أن مشروعات التنمية فتحت أمام الكثيرين فرصاً لتحسين أوضاعهم المادية، فقد وفرت المشروعات الضخمة فرصاً كثيرة لفئة غير مؤهلة علمياً، فدخلت أعداد كبيرة مجال المقاولات والتوكيلات والمضاربات، وتمكنت نسبة كبيرة من هؤلاء من جمع ثروات طائلة خلال فترة زمنية قصيرة، كما وفرت مشروعات التنمية الضخمة فرص عمل كثيرة للعمال المهرة وغير المهرة، نشهد المجتمع العربي حركة انتقال للعمالة الواسعة النطاق[8]. وانطلق الباحثون عن العمل من الأجزاء العربية ذات الكثافة السكانية العالية إلى تلك الأجزاء القليلة السكان، فساعدت دخول هؤلاء على تحسين الأحوال المادية لأسرهم في مواطنهم الأصلية.

يوفر الجيش في المجتمع العربي طريقاً للحراك الاجتماعي، فقد طورت الجيوش العربية لنفسها منذ الأربعينيات من هذا القرن دوراً لا تضمه مجموعة الأدوار الموكلة للقوات المسلحة في كثير من المجتمعات، ونقصد به الانقلابات العسكرية المؤدية إلى السلطة السياسية[9]. تهتم الدول المعاصرة بتطوير جيش عصري، وكذلك فعلت البلدان العربية فور حصول كل واحد على استقلاله السياسي، لذلك أتيحت الفرصة أمام عدد هائل من الذين ولدوا في أسر أقل حظاً بالنسبة إلى سلم التدرج الاجتماعي لتعديل مكانته الاجتماعية والوصول إلى أعلى سلم رتب السلطة، فقد أتاحت الانقلابات العسكرية فرصاً لتغيير الرتبة العسكرية أو المكانة الاجتماعية بعيداً عن تأثير

---

(٧) مصطفى عمر التير، «التحضر والتغيير الاجتماعي في العالم العربي،» **الفكر العربي**، السنة ٧، العدد ٤٣ (أيلول/ سبتمبر ١٩٨٦)، ص ٦ ـ ٩، وسعد الدين ابراهيم [وآخرون]، **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ٢٠٨ ـ ٢١٣.

(٨) نادر فرجاني، **سعياً وراء الرزق: دراسة ميدانية عن هجرة المصريين للعمل في الأقطار العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، وعلي أحمد عتيقة، «النفط والعمل الاقتصادي العربي المشترك،» **الوحدة**، السنة ٤، العدد ٤٣ (نيسان/ ابريل ١٩٨٨).

(٩) مجدي حماد، **العسكريون العرب وقضية الوحدة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

متغيرات السن والتعليم والثروة والخلفية الاجتماعية، وساعد هذا على فتح باب الطموح أمام الصغار. ولو جاء ليرنر مرة أخرى ليسأل المجتمع العربي في الثمانينيات، ماذا ستفعل لو أصبحت رئيس حكومة؟ لما أجابه شخص مستنكراً «هل تعتقد أنني جننت لأتخيل مثل هذا»، وقد صادف ليرنر الكثير من الإجابة الأخيرة عندما جمع بياناته حول التحديث في الخمسينيات من هذا القرن(١٠). لقد تغيرت الظروف كثيراً منذ ذلك التاريخ وغيرت معها الكثير من ثوابت المجتمع العربي.

تختلف الأقطار التي يتكون منها المجتمع العربي في مسميات أنظمتها السياسية، لكن مع ذلك، تتشابه هذه الأنظمة في الجوهر، إذ تتركز السلطة السياسية المتمثلة في اتخاذ القرارات الرئيسية في يد حاكم فرد وجماعة صغيرة من المريدين أو التابعين، ثم تتوزع مسؤوليات التنفيذ بين عدد من الدواوين والمكاتب والهيئات والإدارات لكل منها جهاز موظفين ينتظم في تراتبية بيروقراطية. تتحكم القيادة السياسية في الشؤون الداخلية والخارجية، وتقرر هذه القيادة الشكل الذي تراه مناسباً لمشاركة بقية المواطنين في الحياة السياسية، وباستثناء حالات محدودة، فإن المشاركة السياسية تتم وفق أطر تضعها القيادة السياسية وتسير في حدود التأييد والتعاضدية وقبول قرارات القيادة السياسية الملهمة والامتثال لتوجيهاتها والوقوف معها في السراء والضراء.

ويعكس شكل المشاركة السياسية ـ هذا ما يسميه هشام شرابي بالنموذج البطريركي للتربية(١١) ـ ما يجري في نطاق الأسرة الكبيرة أو القبيلة، حيث يتجه القرار من أعلى إلى أسفل، وحيث لا يُسمح بالرأي المخالف إلا في حدود ضيقة، لأن القيم الثقافية التي تتحكم في عملية اتخاذ القرار هي من النوع الذي يسميه حليم بركات بالقيم العمودية(١٢) التي تبارك التأييد وتحث على التضامن.

اهتمت الدولة الوطنية بقطاع الصناعة الذي أولته كل دولة قطرية مركزاً عالياً على سلم الأولويات، فقد اعتقد أغلب النخب العربية الحاكمة أن التصنيع ـ وخصوصاً الثقيل منه والأكثر تطوراً ـ هو الطريق إلى النمو الاقتصادي وإلى التخلص من التبعية. لذلك احتلت مخططات تطوير الصناعة مكانة بارزة في مخططات التنمية، وأنشئت مصارف تتخصص في تقديم القروض لإنشاء المصانع ولاستيراد المواد الأولية، وأوكل للقطاع العام في كثير من أجزاء المجتمع العربي مهمة إنشاء وإدارة المصانع الكبيرة، وساهمت الشركات من خارج الوطن العربي في إنشاء العديد من المصانع الكبيرة

---

(١٠) Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*, pp. 3-6.

(١١) شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**.

(١٢) حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٣٥٥.

وتجهيزها وصيانتها، وحتى إدارتها أحياناً.

لكن لا توفر الصناعة حتى الآن نسبة عالية من أماكن العمل، ولا تتجاوز نسبة العاملين في مجالها العشرين بالمائة من مجموع القوى العاملة في حالة القطر العربي الأكثر تقدماً في هذا المجال، وتهبط هذه النسبة في أقطار أخرى إلى ثلاثة أو اثنين بالمائة، كذلك لا تساهم الصناعة العربية بنصيب مهم من الدخل القومي. ويتركز أغلب الصناعات الناجحة في مجال المواد الغذائية والألبسة، وهي أقرب إلى مجال الحرف المنزلية منها إلى مجال الصناعة المتطورة، كما توجد أدلة كثيرة على أن أغلب المصانع المتطورة تقانياً يشكل عبئاً على الدخل القومي أكثر مما يساهم في سد العجز المحلي أو الحصول على نصيب من السوق العالمية[١٣].

يُقبل العرب بنَهَم على امتلاك منتوجات التقانة واستعمالها، وتعج السوق العربية بالمواد الاستهلاكية الحديثة الوافدة من جميع بقاع الأرض. ويلاحظ أن نسبة المصنَّع محلياً لا يكاد يذكر، فالإقبال على المواد الاستهلاكية لم يأتِ نتيجة تطور الصناعة محلياً وإنما أدى إليه توافر الأموال وخصوصاً الواردة من النفط، وساهمت هذه الثروة، التي هبطت فجأة، في تطوير عادات استهلاكية تعمل ضد تطوير الصناعة، ونقصد بها الاستهلاك الترفي[١٤]. ولا يقتصر ظهور هذا النمط على مجتمعات النفط بل هو منتشر في جميع أنحاء المجتمع العربي بما في ذلك الأجزاء التي توفر العمالة، فإن أغلب دخول هؤلاء لا يذهب إلى الاستثمار وإنما يصرف لاقتناء السلع الاستهلاكية الترفية المستوردة[١٥].

في ضوء ما تقدم يمكن اقتراح نموذج يلخص التغيرات الاجتماعية التي حدثت في المجتمع العربي خلال السنوات الأخيرة، نموذج يصلح للتعبير عن ظاهرة التحديث في الوطن العربي، ويتضمن مجموعة من الخصائص العامة التي وردت في ذلك المميز بالرمز (د)، كما يتضمن تلك الصفات التي تعكس خصوصية المجتمع العربي. ويأخذ النموذج الأخير الشكل التالي:

هـ ـ التحديث العربي يعني:

---

(١٣) عزت حجازي، **التحديث: التنمية والتخلف في الوطن العربي** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥)، ص ٢٣ ـ ٢٤، وابراهيم سعد الدين [وآخرون]، «الوطن العربي سنة ٢٠٠٠،» **المستقبل العربي**، السنة ٣، العدد ١٩ (أيلول/سبتمبر ١٩٨٠)، ص ١٢ ـ ١٣.

(١٤) مصطفى عمر التير، «النفط والتنمية غير المتوازنة،» **الوحدة**، السنة ٤، العدد ٤٣ (نيسان/ابريل ١٩٨٨)، ص ٨٦ ـ ٨٧.

(١٥) ابراهيم سعد الدين، «حول مقولة التبعية والتنمية العربية،» **المستقبل العربي**، السنة ٣، العدد ١٧ (تموز/يوليو ١٩٨٠)، ص ٢٤.

(١) تطوير الدولة الوطنية التي تتولى مسؤولية وضع وتنفيذ برامج للتنمية الاجتماعية والاقتصادية.

(٢) انتشار التحضر ونمو المدن وتنوع فرص العمل فيها نتيجة وجود دواوين الحكومة والنشاط التجاري والخدمات.

(٣) انتشار التعليم واشتراك عناصر التراث مع عناصر العقلانية لتكوين العقل ونمط التفكير.

(٤) انتشار الأسرة النووية كوحدة سكنية حضرية، واستمرار أهمية الأسرة الممتدة كنسق قرابي يساهم في بناء شخصية الفرد وتحديد اتجاهاته، وتراجع مكانة الأسرة كوحدة إنتاجية.

(٥) انتشاراً محدوداً للصناعة واستخداماً واسعاً لمنتوجات التقانة المستوردة.

(٦) ارتفاع مستوى الطموح أو التطلعات فيما يتعلق بالمكانة الاجتماعية وبالمقتنيات.

(٧) انتشار الاتجاهات التي تؤكد على أهمية المشاركة بأنواعها وللجميع بما في ذلك المرأة وخضوع أنواع المشاركة لتوجيه عناصر الثقافة السائدة والدور المتميز للدولة.

ثالثاً: مناقشة ختامية

يرى كثير من الباحثين، بمن فيهم عدد لا بأس به من مثقفي العالم الثالث، أن التحديث ظاهرة أوروبية، طورها الأوروبيون دون مساعدة بقية الشعوب أو بقية الثقافات. فبالنسبة إلى المثقفين العرب يلخص هشام شرابي رأي عدد كبير من الذين يقولون هذا الرأي، فيكتب في بحث حديث له: «... ففي أوروبا نرى أن التحول الذي تم، أي عملية التحديث، كان مستقلاً وبالتالي غير مشوه، وكان مقتصراً عليها. أما في جميع الحضارات، باستثناء اليابان، فنرى أن عملية التحديث قد تمت في ظروف من التبعية أدت إلى نوع من الحداثة مشوه وغير أصيل، أي إلى نظام بطركي»[١٦]. وفي رأينا أن هذا يعكس موقفاً قيمياً أكثر مما يقدم تلخيصاً لمعالم ظاهرة اجتماعية. وهو موقف يعبر عن خيبة أمل عدد كبير من المثقفين العرب، بعد أن فشلت القيادات السياسية في تحقيق الكثير من الأهداف التي تبناها المثقفون، كالوحدة والتنمية والديمقراطية وبناء مجتمع يساهم أعضاؤه بنصيب في التقدم العلمي

---

(١٦) شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، ص ٣٤.

والاقتصادي على المستوى العالمي. وتبدو خيبة أمل شرابي أكثر وضوحاً في البحث نفسه في صفحات كثيرة(١٧).

لكن القول إن التحديث ظاهرة غربية، هو قول لا يأخذ في الحسبان حقائق امبيريقية (تجريبية) كثيرة. وهو قول يتجاهل أثر عدد من المتغيرات المستقلة المهمة كالتراث والتاريخ والنظام السياسي، وجميعها متغيرات لا يمكن تجاهلها، خصوصاً في المجتمعات التي ساهمت بنصيب في تطوير الحضارة الإنسانية. كما أن القول إن الغرب انفرد بتطوير ظاهرة التحديث هو قول فيه طمس لكثير من الحقائق والمعلومات. فالأفكار مثلاً التي انتشرت خلال عصر التنوير وقادت فيما بعد إلى النهضة الحديثة، لم تكن جميعها غربية الجذور، ولا كانت بالمعنى نفسه القواعد التي تطورت عنها المعرفة العلمية. لا يعني هذا أننا لا نسلم بأن أوروبا كانت السباقة في ميادين كثيرة وأنها قدمت أمثلة تحتذى عند تحديث المجتمع. لكننا لا نقول مع شرابي إن النظام البطريركي الحديث حقق «نجاحاً في الدفاع عن نفسه والحفاظ على بقائه واستمراريته بشكل فعال، فقد وضع لهذه الغاية نظرية ترتكز على مفهوم الماضي والتراث يؤدي خصوصاً بأشكاله (المبتذلة) إلى حسبان الحضارة الغربية نتاجاً للحضارة العربية أو الإسلامية، ونجاح هذه المناورة يشير بدوره إلى النقص الأساسي في النهضة العربية، وهو فشلها في مواجهة أوروبا من منطلقاتها الخاصة»(١٨).

ثم إن بعض الباحثين بهرته درجة تماثل نظم وانساق مؤسسات كثيرة من المجتمعات، الصناعية منها بصفة خاصة. تطور عند هؤلاء اعتقاد مفاده أن المجتمعات في سيرها في طريق التحديث إنما تسير نحو التشابه والتماثل، وظهر ما يعرف بنظرية التقارب (Convergence Theory). فتتخلص المجتمعات رويداً رويداً من مميزاتها الثقافية، وتأخذ بخصائص لها صفة العمومية أو العالمية. وأدى اتباع هذا اللون من التفسير النظري إلى اعتبار الاختلافات المشاهدة في حالات المجتمعات المتباينة اختلافات في الدرجة وليس في النوعية، وأن الزمن سيتكفل بإزالتها. ويقود هو الآخر إلى القول بأحادية نموذج التحديث.

لقد طُورت غالبية التفسيرات النظرية لظاهرة التحديث نتيجة دراسات امبيريقية. لكن، وكما هو معروف، فإن غالبية هذه الدراسات تمت اما في المجتمع الغربي أو تحت إشراف متخصصين غربيين، أو متخصصين من مجتمعات أخرى، ولكنهم ينتمون إلى مدارس فكرية غربية. ونظراً إلى صعوبة، ولا نقول استحالة، تطوير نظريات في مجال العلوم الاجتماعية غير متأثرة بالمواقف القيمية، وبالايديولوجيات المحلية،

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٤٧، ٥٤ ـ ٥٥، ٦٥، ٧٥، ١٢٠ و١٢٢.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٨٦.

ومتحررة من تأثير متغيرات ليست موضوعية، فإن النظريات التي تفسر ظاهرة التحديث جاءت لتعكس خصائص المجتمع الغربي والأفكار السائدة فيه. لذلك تأثرت هذه النظريات إلى حد كبير بحدثين تاريخيين غربيين هما: الثورة الصناعية والثورة الفرنسية. ولكن بعد أن انتشرت هذه الظاهرة على نطاق واسع أصبحت الحاجة ملحة إلى دراستها على الأشكال والصور التي تظهر فيها محلياً، لأن هذا الأسلوب هو الذي سيؤدي إلى تطوير نظريات لا تعكس وجهة نظر واحدة، أو خصائص تجربة واحدة.

المجتمع العربي من بين المجتمعات التي توفر للباحثين فرصة جيدة لاختيار عدد هائل من الفرضيات المتعلقة بطبيعة التغير الاجتماعي الذي نعايشه الآن. فمن حيث الموقع الجغرافي توافر لهذا المجتمع أن يكون قريباً من مركز الأحداث العالمية، وكانت له علاقات بجميع الحضارات التي طورها الإنسان، كما كان طرفاً في أغلب الأحداث المهمة التي مر بها تاريخ البشرية، بما في ذلك الحروب، والصدامات، والثورات بأنواعها. لذلك فلا غرابة أن يتأثر بما يجري اليوم في العالم، وخصوصاً بحركة التحديث العالمية. فالمؤشرات التي تنتمي إلى هذه الحركة أو الظاهرة بادية للعيان، وخصوصاً فيما يتعلق بترتيب عناصر البيئة التي يتحرك فيها الفرد. وهي مؤشرات كثيرة ويمكن تصنيفها إلى ثلاثة أنواع رئيسية، بعضها هو نفسه الذي يذكر في حالة النموذج الغربي من ارتفاع في درجة التحضر، والتعليم، وانتشار واسع لمنتوجات التقانة؛ والبعض الآخر يرتبط بتجربة العالم الثالث كدور القوات المسلحة، ونظام الحكم، ونمط المشاركة السياسية. أما الصنف الثالث والأخير فيضم المؤشرات التي يظهر عليها تأثير الثقافة العربية الإسلامية وخصوصاً ما يتعلق بدور الدين ووظائف الأسرة وأسلوب التنشئة الاجتماعية.

لكل ما تقدم نعتقد أن الاكتفاء بالتفسيرات النظرية، التي طورت في ضوء النموذج الغربي للتحديث، عند القيام بتفسير ما يجري على الساحة العربية، أو محاولة التنبؤ باتجاهات ظاهرة اجتماعية، هو أسلوب غير مجدٍ لأنه لا يناسب الواقع. ويضطر الباحث إلى تصور مؤشرات لا توجد إلا في مخيلته نتيجة مطالعاته، وفرض نموذج خارجي، كاستخدام مؤشرات مثل قراءة الصحف اليومية، وعددها، وعدد ساعات المطالعة اليومية، وخصائص متعلقة بدور المرأة، أو طبيعة الاتجاهات نحوها ونحو دورها... إلخ، ثم إن السير في هذا الاتجاه من شأنه أن يفوت على الباحث فرصة ملاحظة واكتشاف تلك الخصائص والمؤشرات التي تكون أكثر التصاقاً بالواقع، وتعكس ما يجري على الطبيعة بصورة أدق.

صحيح أن عدداً من أهم الدراسات الامبيريقية في هذا المجال، من حيث حجم العينة، وتنوع وحداتها، تم في مجتمعات غير غربية كدراسات ليرنر وإنكلس وكوول. لكن النقد الذي يوجه إلى مثل هذه الدراسات أنها اعتمدت على تصميمات وضعت

في ضوء مفاهيم تنتسب إلى إطار نظري يناسب طبيعة المجتمع الغربي.

لا شك في أن توجيه النقد إلى أعمال الغير مهمة ليست صعبة، لذلك يصادف المرء الكثير من النقد في أدبيات العلوم الاجتماعية. إن البحث عن مواطن الضعف في أعمال الباحث نفسه وأعمال غيره خطوة مهمة على طريق الوصول إلى الحقيقة، لكنها تظل ناقصة إذا لم يتم تجاوزها باقتراح بدائل. لذلك طورنا في نهاية الجزء الثالث من هذا البحث ما سمّيناه بالنموذج العربي للتحديث. وهو نموذج نرى أنه يأخذ بعين الاعتبار أهم مظاهر التغيير التي طرأت على المجتمع العربي في الحقبة الأخيرة، وتم بناؤه في ضوء نتائج دراسات امبيريقية متعددة. لكنه طور ليكون وسيلة للبحث أكثر منه نظرية أو قانوناً. لذلك يمكن استخدامه لتطوير نماذج نظرية أخرى، يجمع كل منها بين عدد من المتغيرات، وشبكة من العلاقات، تترجم إلى فرضيات تقود البحث الميداني، بهدف تطوير نظرية للتحديث توظف أكبر عدد من خصائص المجتمع العربي العام.

القسم الثاني

في الأصالة والمعاصرة

الفصل الثامن

الباعث الأصولي... ومشروع الحداثة(*)

فريدمان بوتنر (**)

«الأصوليون. . إنهم دائماً يمثلون الآخر».

أوتو كالشوير

«إن كل مسلم حقيقي. . أصولي».

مصطفى محمود

ابتداءً من ثورة آية الله الخميني الإسلامية في ايران عام ١٩٧٩، ومروراً بهجمات «حزب الله» اللبناني ضد اسرائيل والوجود الاسرائيلي في جنوب لبنان منذ منتصف الثمانينيات، وصراع جبهة الانقاذ الإسلامية ضد الدولة الجزائرية منذ بداية التسعينيات، وانتهاءً باستيلاء ميليشيات الطالبان على العاصمة الأفغانية كابول في خريف عام ١٩٩٦، تتواصل في عالمنا المعاصر صورة دامية، دائماً ما ينسبها الإعلام الغربي إلى من يسميهم بالأصوليين. وعلى الرغم من أن القارئ أو متلقي الخبر في الغرب يعلم أن هناك جماعات أصولية في أماكن أخرى من العالم ـ ففي إسرائيل، مثلاً، يشكل الأصوليون قلب الحركة الاستيطانية ويحاولون باستمرار عرقلة أي تنازل من جانب الدولة الاسرائيلية لصالح الفلسطينيين، وفي الولايات المتحدة الأمريكية هنالك الأصوليون البروتستانت الذين استطاعوا أن يفرضوا على الحزب الجمهوري في سباق انتخابات الرئاسة التي جرت في عام ١٩٩٦ موقفاً متشدداً للغاية يرفض حق

(*) نشر في: **المستقبل العربي**، السنة ٢٠، العدد ٢١٨ (نيسان/ابريل ١٩٩٧)، ص ٢٧ ـ ٤٧. قام بالترجمة عمرو حمزاوي، المدرس المساعد في قسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة، وطالب الدكتوراه في جامعة برلين الحرة في ألمانيا.

(**) أستاذ العلوم السياسية ومدير معهد سياسات الشرق الأدنى، جامعة برلين الحرة، ألمانيا.

المرأة في الاجهاض ــ على الرغم من ذلك، فإن علاقة الارتباط بين الظاهرة الأصولية وظواهر مثل العنف والحرب والارهاب لا تبدو في أية منطقة في العالم بهذا الوضوح الذي تظهر به في العالم الاسلامي. من ناحية أخرى، يمكن القول إن «الآخر» ثقافياً ومعرفياً أصبح يرتبط بصورة أساسية في الغرب بالاسلام والمسلمين.

الأصوليون، هكذا تحدثنا التعليقات والمقالات الصحفية في الغرب، هم أولئك الذين لا يستطيعون التعامل مع التحديات الفكرية والنفسية لـ «الحداثة»، وهم الباحثون عن السند والأمان في إطار العقائد الدينية، والهاربون بخوفهم إلى حمى الجماعات أو الحركات ذات الأبنية المغلقة التي قد تنجرف في إطار خوفها إلى توجهات غير عقلانية وقد تتعامل مع المواقف الصراعية بعنف. وعندما يعلن عدد من المثقفين في المجتمعات الاسلامية مثل الكاتب والطبيب المصري مصطفى محمود عن انتمائهم إلى الأصولية ويصبحون بذلك، طبقاً لتحليل الإعلام الغربي، من مؤيدي «العودة إلى العصور الوسطى»، فإنه يمكن القول إما أن المسلمين يواجهون أزمة حقيقية، أو أن الأزمة هي في الفهم المسبق المنتشر هنا في ما يتعلق بالاصوليين: من هم؟ وماذا يريدون؟

وسيبدو هذا التناقض أوضح عندما توضع الاقتباسات الواردة في بداية هذه الدراسة في سياقها المحدد. فعالِم السياسة الألماني أوتو كالشوير لا يحاول في العبارة المذكورة أن يفصل نفسه عن أولئك «الأصوليين»، وإنما هو يتجه إلى نقد مفهوم الأصولية وطريقة استخدامها، خصوصاً من جانب خصوم الحركة الأصولية[(١)]. أما عبارة مصطفى محمود فقد جاءت في سياق تأكيده أن الإسلاميين الراديكاليين ليسوا على دراية أو معرفة صحيحة بالدين الاسلامي وجوهره. مصطفى محمود ينزع عن أولئك الذين يتبنون فهماً أو تفسيراً ضيقاً للاسلام وعلى استعداد لاستخدام العنف في فرض رؤاهم على المجتمع، أي عن أولئك الذين نعنيهم عندما نستخدم وصف الأصولين الاسلاميين، صفة الاصولية. فالذين يدعون بصورة متزايدة أنهم أصوليون ليسوا هم الأصوليين الحقيقين وإنما هو، أي مصطفى محمود، وكل مسلم تقي يعرف دينه ويلتزم تعاليمه[(٢)].

يتضح من هذا أننا بصدد تصورات وآراء مختلفة، بل متعارضة عن ماهية الأصولية. ومساحة الاتفاق بين الباحثين تقتصر على القول بأن الأصوليين الدينيين

---

(١) Otto Kallscheuer, «Oekumene Welcher Moderne? Fuenf Nachfragen zur Marschrichtung im Antifundamentalistischen Kampf,» in: Thomas Meyer, ed., *Fundamentalismus in der Modernen Welt: Die Internationale der Unvernunft* (Frankfurt am Main: [n. pb.], 1989), p. 66.

(٢) مصطفى محمود في أحاديثه التلفزيونية في عام ١٩٩٤.

يرجعون في سياق تعاملهم مع قضايا العصر إلى أصول إيمانية تاريخية سابقة على الحداثة و/أو تتعارض معها، وإن كان يجب التأكيد في الوقت نفسه على أن هذا لا يعني أن الأصوليين يرفضون بصورة مبدئية كل ما يرتبط بالحداثة وفقاً لفهمهم إياها. فالطريقة التي تستخدم بها الجماعات الأصولية البروتستانتية في الولايات المتحدة الأمريكية تقانات الاتصال الحديثة في تدعيم أنشطتها، أو ما يقوم به مصطفى محمود في تزويد المستشفيات التابعة لجمعيته الخيرية بأحدث الأجهزة الطبية، تظهر أن الأصوليين لا ينظرون إلى الجانب العلمي التقني للحداثة باعتباره يتعارض تماماً مع الأصول الايمانية وفقاً لفهمهم إياها.

وعلى الرغم من الصعوبات المتعلقة بتحديد المقصود بمفهوم الأصولية، والتي يرتبط أغلبها وبصورة أساسية بالاستخدامات المتعددة وأحياناً غير الواضحة، للمفهوم ذاته، إلا أن هناك مجموعة أخرى من المشكلات التي تترتب على المعاني والمضامين المختلفة لمفهوم «الحداثة». من ناحية أخرى، إن الأمر يتفاقم نظراً إلى أن الأصوليين وخصومهم عادة ما يستندون إلى رؤى وتصورات عن الحقيقة شديدة التباين، ويدعمون حججهم بأسانيد مختلفة. لذا، فإن الاقتراب من مفهوم الأصولية يجب أن يتم بشكل تدريجي، وبأسلوب الخطوات، وهو ما سنتّبعه في هذه الدراسة، فنقوم في خطوة أولى بتوصيف مفهوم الأصولية في سياق ظهوره ونشأته وأهدافه المحددة ونحاول فصله عن مصطلح «التقليدية»، ثم نتبع ذلك بمحاولة توضيح علاقة المفهوم بمكونات «مشروع الحداثة»، التحديث، الحداثة، والفكرة الحداثية. في الجزء الثاني من الدراسة سوف نحاول، آخذين الاسلام كسياق توضيحي، تحليل الخلفية الفكرية أو الفلسفية لعنوان الدراسة، تحديداً «الباعث الأصولي»، ثم نواصل في الجزء الثالث محاولة استقصاء الترابطات بين خبرة الأزمة، الوعي التاريخي والتوجه الحركي (التفاوضي) بهدف إيضاح أوجه الشبه بين الاستراتيجيات الماضوية، أي التي تتمثل الماضي في تعاملها مع الأزمة، والاستراتيجيات المهتدية بالمستقبل.

أولاً: الإطار المرجعي لمفهوم «الأصولية» وتوصيفه

يرجع مفهوم «الأصولية» إلى سلسلة من الكتابات التي نشرت في الولايات المتحدة الأمريكية في الفترة ما بين عامي ١٩١٠ و ١٩١٥ تحت عنوان «The Fundamentals: A Testimony to the Truth»[٣]. في إطار هذه السلسلة ناقشت

---

(٣) Martin Riesebrodt, *Fundamentalismus als Patriarchalische Protestbewegung: Amerikanische Protestanten (1910-28) und Iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich* (Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1990), pp. 12 ff.

قارن في هذا الصدد: Nancy T. Ammerman, «North American Protestant Fundamentalism,» in: =

مجموعة من الثيولوجيين البروتستانت عدداً من الأسئلة الرئيسية في إطار فهمهم الدين المسيحي وتفسيرهم إياه، وكانوا يهدفون من وراء ذلك إلى تأكيد التمسك بعدد من الأصول الايمانية كان أهمها الايمان بـ «بعصمة وقدسية» الإنجيل باعتباره كلمة الله المنزلة. وقد حاول هؤلاء الثيولوجيون عن طريق سلسلة الكتابات هذه ـ التي أعطت الحركة الدينية البروتستانتية اسمها في ما بعد (الأصولية) ـ الحفاظ على جوهر ومحتوى نظامهم وتصوراتهم القيمية في واقع متغير كانوا ينظرون إليه باعتباره يمثل أزمة ثقافية. وقد كان تآكل الرؤى القيمية والمجتمعية الإنجيلية وتصدعها في إطار عملية التحول الاجتماعي السريع التي تلت الحرب الأهلية الأمريكية هو المحرك الأساسي. فقد أدت عملية التحضر والتصنيع، خصوصاً في شمال شرق الولايات المتحدة الأمريكية، والتي رافقتها موجات هجرة لجماعات غير بروتستانتية من جنوب وشرق أوروبا، إلى تغيير طبيعة المجتمع الزراعي الأمريكي بتوجهه الديني البروتستانتي. من ناحية أخرى، أدى انتشار المعارف العلمية وتناميها، وخصوصاً نظرية داروين التطورية (في النشوء والارتقاء)، والنقد التاريخي ـ اللغوي (الفيلولوجي) للإنجيل إلى زعزعة النظرة الدينية التقليدية للعالم.

وقد تسارعت عمليات التغير هذه في إطار الحرب العالمية الأولى التي حددت ووضحت الجوانب السياسية والاجتماعية للتحول نحو المجتمع الصناعي: الصراعات بين العمال وأرباب العمل، تزايد المعاناة الانسانية بصورة غير مسبوقة، تآكل البنى الأسرية التقليدية وانتشار أشكال متعددة من التفكير الليبرالي والتنظيم الذاتي الحر للحياة، وهو الأمر الذي اهتم به «الأصوليون» بصورة كبيرة واعتبروه دليلاً على التدني الأخلاقي. في هذا السياق وكردّ فعل على هذه التطورات، فإن الحركة الأصولية قد غيرت من توجهها وتحولت من نقاش لاهوتي في إطار العقائد البروتستانتية إلى حركة احتجاجية ذات أبعاد اجتماعية وسياسية، متخطية بذلك حدود المذهبية.

وبعد أن نجحت الحركة الأصولية بأن تصل في عدد من الولايات الأمريكية، خصوصاً في وسط الغرب، إلى منع تدريس نظرية داروين التطورية أو إلى فرض تدريس التصور الإنجيلي لبداية الخليقة جنباً إلى جنب معها، فشلت الأصولية كحركة سياسية تحديداً بسبب هذا التفسير الحرفي للإنجيل الذي أوصلها إلى الوقوف في وجه القناعات والمعارف العلمية الحديثة. فعلى الرغم من أن الحركة الأصولية قد استطاعت في عام ١٩٢٥ أن تكسب الدعوة القضائية التي رفعتها ضد معلم شاب في ولاية

R. Scott Appleby and Martin E. Marty, eds., *Fundamentalisms Observed,* a study conducted by = the American Academy of Arts and Sciences, Fundamentalism Project; v. 1 (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991), pp. 1-66.

تنيسي بسبب تدريسه نظرية داروين على رغم منها، إلا أن انطباعاً عاماً بأن الأصوليين متأخرون وتقليديون وضد العلم ساد وأجبر الحركة الأصولية على الانسحاب من مجال النشاط السياسي.

وقد كان من نتائج هذه المحاكمة القضائية المعروفة باسم «محاكمة القرد» انتشار استهزاء عام بالحركة الأصولية، وهو ما استمر إلى عقود تالية رسمت فيها مجموعة من المقولات المرتبطة بالاتجاه العقلاني صورة للأصولية كحركة غير عقلانية وغير ذات أهمية في إطار التطور المجتمعي والسياسي. إلا أن هذا التصور العام عن الحركة الأصولية في الولايات المتحدة قد بدأ مع السبعينيات، وأخذ خلال فترة رئاسة رونالد ريغان في التغير في سياق محاولة «قوى اليمين الديني الجديد» تدشين مرحلة ثانية من التعبئة السياسية للأصولية البروتستانتية، وهو التطور الذي لا يستطيع القارئ المهتم إلا أن يأخذه مأخذ الجد، خصوصاً في ما يتعلق بآثاره السياسية.

ظل النقاش في ألمانيا حول موجة الأصولية الجديدة قاصراً على المهتمين سياسياً حتى نجاح الثورة الاسلامية في ايران عام ١٩٧٩، والتي حولت الاهتمام بما يسمى بـ «التحدي الأصولي»[٤] إلى حدث إعلامي رئيسي: الصفوف اللانهائية من المصلين، من النساء المرتديات للحجاب الأسود ومن الملالي المتشددين، ثم أزمة احتجاز الرهائن في السفارة الأمريكية بجانبها الدرامي، وعنف الحرس الثوري ضد أصحاب الآراء السياسية الأخرى وضد الأقليات الدينية (البهائيين) والاجتماعية (الشواذ جنسياً)، وأخيراً الحرب مع العراق بطابعها الدموي. وقد امتد الأثر الفعلي لهذه الصور المنقولة من ايران وتعمق من خلال التأكيد الواضح للنظام الايراني على مركزية مبدأ تصدير الثورة. في هذه الأجواء لم يكن من المثير للدهشة أن يقوم عدد من الكتاب والمعلقين الصحفيين (على سبيل المثال المراسل الصحفي المشهور بيتر شول لاتور) بالترويج لنظرة معينة للأصولية الدينية عموماً والاسلامية خصوصاً، باعتبارها «التهديد الجديد»، ولا سيما أن السنوات التالية للثورة الاسلامية قد أتت بنهاية حلف وارسو وبانهيار الاتحاد السوفياتي وتفككه، وبالتالي اختفاء «الخطر القادم من الشرق»[٥].

إلى جانب ذلك، تزايد استخدام مفهوم الأصولية لوصف العديد من التوجهات

---

(٤) **التحدي الأصولي: الاسلام والسياسة الدولية** هو عنوان كتاب بالألمانية لبسام طيبي صدر في ميونيخ في عام ١٩٩٢.

(٥) قارن في هذا الصدد: Ute Gerhard and Juergen Link, «Der Orient im Mediendiskurs- aktuelle Feindbilder und Kollektivsymbolik,» in: Michael Lueders, *Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der Arabischen Welt* (München; Zürich: [n. pb.], 1992), pp. 277-297, and Jochen Hippler and Andrea Lueg, eds., *Feindbild Islam* (Hamburg: Konkret, 1993).

والحركات الدينية منها والسياسية، سلمية كانت أو متشددة وإرهابية، إلى الحد الذي أصبحت معه كلمة الأصولية واحدة من التوصيفات العصرية غير الواضحة. وفي الوقت نفسه تحول مفهوم الأصولية إلى مفهوم صراعي، أو مفهوم مواجهة ضد كل أولئك الذين يرفضون «الحداثة» سواء بصورة كلية أو جزئية. وقد أدت عملية توسيع الحقل الدلالي هذه للمفهوم، من ناحية أخرى، إلى ظهور موجة من المحاولات والكتابات العلمية التي هدفت إلى تطوير فهم واضح لهذه الظواهر الشديدة الاختلاف[٦].

ففي البداية ساد النقد العقلاني ـ التنويري للظاهرة الأصولية، وهو الاتجاه الذي يظهر بوضوح عند توماس ماير (أكثر الكتاب الألمان الذين يعول عليهم عند الحديث عن الأصولية) بدءاً من العناوين الفرعية لكتاباته التي يصف فيها الأصولية بأنها «حركة الاعتراض على الحداثة» والحركات الأصولية باعتبارها تعبيراً عن «عولمة اللاعقلانية»[٧]. الأصولية في إطار هذا التحليل هي رد فعل غير عقلاني من جانب أولئك الذين لا يمتلكون مقدرة التعامل الخلاق مع تحديات العصر ولا يستطيعون مواجهة أزمات التنمية التي أنتجتها عملية التحديث. أولئك الأشخاص يهربون مما يتميز به التفكير العقلاني من الاحتمالية والشك والتصرف الانساني الحر إلى الحقائق «المطلقة» الثابتة. الأصولية عند ماير هي «نفي أسس التنوير والتحديث»، وهي محاولة «الهروب» من الحداثة عندما «لا يكون ممكناً تحمل التناقضات بين توقعات ومتطلبات الحداثة»، وهي «التراجع المحبط إلى قناعات إيمانية. . . . التي لا يستطيع العقل أن يجد لها أسباباً».

«الأصولية هي الخروج الذاتي من متطلبات التفكير والمسؤولية الفردية، ومن ضرورة التبرير المنطقي، ومن احتمالية ونسبية كل دعاوى الحق وكل أشكال السلطة وتنظيم المجتمع التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتنوير والحداثة إلى انغلاق الاصول المطلقة وما توحي به من أمانٍ»[٨]. هذه هي لغة إنسان ملتزم بوضوح بالحداثة، إنسان يعرف كيف يتعامل بثقة ذاتية مع الاحتمالية والنسبية إلى الحد الذي يصبح معه هذا الانسان ذاته معياراً للعقلانية، بينما الأصوليون هم أولئك الهاربون من العالم بصورة غير

---

(٦) في هذا الاطار يعتبر «مشروع الأصولية»، الذي أشرف عليه وشارك فيه أكثر من مائة باحث وصدر ضمنه في السنوات من ١٩٩١ حتى ١٩٩٥ خمسة أجزاء، الأكثر شمولاً. ومن الكتب التي صدرت ضمن هذا المشروع كتاب: Scott and Marty, eds., *Fundamentalisms Observed.*

(٧) Thomas Meyer, *Fundamentalismus: Aufstand gegen die Moderne,* Rororo Aktuell Essay (Reinbek, Hamburg: Rowohlt, 1989).

(٨) Thomas Meyer, «Fundamentalismus: Die Andere Dialektik der Aufklaerung,» in: Meyer, ed., *Fundamentalismus in der Modernen Welt: Die Internationale der Unvernunft,* p. 18.

عقلانية، هم، كما قال كالشوير في جملته الواردة في بداية الدراسة، «دائماً ممثلو الآخر».

والحقيقة أن محاولات بحثية أكثر تعمقاً أدت إلى نقد هذا التحليل الأحادي للظاهرة الأصولية. فبدءاً، يمكن القول بأن هناك توافقاً عاماً حول أربعة من الأصول الايمانية الأساسية التي أكدتها الحركة الأصولية البروتستانتية في بداية القرن العشرين، ويتم التأكيد على هذا التوافق كل يوم أحد في الكنائس المسيحية ومن دون أن يؤدي إلى ابتعاد «المؤمنين» عن التفكير العقلاني، هذه الأصول هي تحديداً: الإيمان بعذرية السيدة مريم، بالبعث الجسدي، وبتحمل تبعات الخطيئة الأولى، والإيمان بالعودة الجسدية للسيد المسيح. وقد اكتسبت هذه القناعات الايمانية مضمونها الأصولي من خلال التفسير الحرفي المترتب على مبدأ عصمة الإنجيل باعتباره كلمة الله المرسلة.

الحرفية تعني هنا تفسير الإنجيل أو غيره من النصوص الدينية المنزلة مثل القرآن، باعتبارها كلام الله بالمعنى اللغوي المحدد وليس بحسبانها نصوصاً موحاة من الله دونها بشر في ضوء فهمهم إياها. مثل هذا التفسير الحرفي للنصوص الدينية لا بد من ان يؤدي في ضوء معارف العلوم الطبيعية والتاريخية إلى مجموعة من التناقضات إن لم يكن إلى لامعقولات من المستحيل تصديقها. وقد فهم الأصوليون البروتستانت هذه الحقيقة، خصوصاً بعد «محاكمة القرد» وإن كانوا قد استمروا في تمسكهم بالحرفية. في هذا الإطار يقول عالم اللاهوت الأكسفوردي جيمس بار إن التفسير الأصولي للإنجيل عادة ما يتأرجح بين منهجين: تفسير الكلمة في ذاتها وتفسيرها في سياقها، أي بين الكلمية واللاكلمية، وذلك نظراً إلى أنه في إطار المعرفة العلمية يصبح من المستحيل التمسك بمبدأ عصمة الانجيل إلا في إطار تفسير لاهوتي غير مستند إلى الكلمية وحدها[٩]. وبصرف النظر عن هذه الملاحظات، فالتأكيد على المعنى الحرفي للنص الديني لا يمكن له أن يطمس حقيقة أن الأمر في النهاية يتعلق بمجموعة من الأفكار التي يرتبط فهم شخص ما إياها بزمن وسياق محددين: الكلمات أو المفردات اللغوية ترتبط بسياقات مختلفة وتتغير معانيها ومضامينها بمرور الزمن.

فضلاً عن ذلك، فإن «التراضي الإنجيلي المسيحي» الذي انضوت تحت لوائه في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر اتجاهات وحركات بروتستانتية مختلفة، كان له تأثير كبير في الثقافة السياسية للمجتمع الأمريكي بصورة عامة. لقد كان ينظر إلى أمريكا باعتبارها «أرض الله»، والأمريكيون هم أمة مسيحية مختارة من الله بالتعريف. في هذا الإطار تم تصوير المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية السائدة على أنها تعبير عن هذه الحقيقة، ومن هنا أضفي على الديمقراطية والرأسمالية طابع ديني، واعتبرت

---

(٩) James Barr, *Fundamentalismus* (München: [n. pb.], 1981), pp. 70 ff.

مبادئ الاقتصاد الحر والاهتمام بتحسين مستوى معيشة المواطنين عناصر أساسية من نظام إلهي مرغوب فيه. وقد كان تحليل هذه الظواهر المجتمعية ودراستها في سياق يتسق مع الإنجيل من أهم واجبات العلم الحديث الذي بدأ يتطور في إطار الواقعية الاسكتلندية والذي كانت فرضيته الأولى تقضي بأن كل إنسان عاقل يستطيع أن يدرك من خلال تأمله الطبيعة حقيقة وجود الله. وقد أصبحت الأبعاد الفردية والديمقراطية اللانخبوية الكامنة في هذا التراضي الإنجيلي ذات أهمية بالغة في إطار تأكيد الإنجيليين على حتمية رحلة الايمان الذاتية (وهو الأمر الذي ما يزال حتى الآن يميز ما يسمى بحركة الميلاد الجديد للمسيحيين (Born-again Christians).

لقد أجبرت عملية التغير الاقتصادي والاجتماعي السريع الانجيليين في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين على إعادة التفكير في تصوراتهم المجتمعية من جديد. وحيث تطورت الحركة الأصولية البروتستانتية في سياق عملية إعادة التفكير هذه كفعل اجتماعي احتجاجي لا يعتمد فقط على تأييد المؤمنين في «الحزام الانجيلي» في المناطق الزراعية في وسط الغرب الأمريكي، فإنها استطاعت أيضاً في مرحلتها الأولى أن تستقطب عدداً من متعلمي الفئات الوسطى المدينية في الشمال الشرقي. فضلاً عن ذلك، فإن الحركة الأصولية البروتستانتية لم ترفض الرأسمالية أو عملية التصنيع في حد ذاتها، وإنما حاولت محاربة التحول القيمي المصاحب إياهما.

وإذا نظرنا إلى الأصولية باعتبارها واحدة من استراتيجيات محتملة للرد على عمليات التحديث والعلمنة المجتمعية، فإنه يمكن فهمها، كما عبر عن ذلك مارتن ريزيبروت[١٠] استناداً إلى بيتر برغر[١١]، على أنها ليست «توجهاً غير عقلاني بقدر ما هي موقف محمل بتصورات قيمية ومصالح محددة في إطار صراع مجتمعي». في هذا السياق يدور الصراع حول جوهر وشكل التنظيم الصالح للحياة البشرية، حول العلاقات الاجتماعية والقيم المؤسسية. إلا أنه ينبغي عدم النظر إلى الأصولية كواحدة من أشكال الفكر التقليدي التي يميزها مارتن ريزيبروت من الأصولية، باعتبار أن الأخيرة بايديولوجيتها وما ترتبه من توجهات مجتمعية هي «محاولة لإعادة تفسير التراث الديني تصاغ وتمارس في إطار عمليات تغير اجتماعي ذات مدى بعيد». الفكر الأصولي إذاً يمكن ان يوصف بأنه «شكل من أشكال الفكر التقليدي القادر على

---

(١٠) مارتن ريزيبروت هو عالم اجتماع دين ألماني، كتب رسالته الثانية للدكتوراه حول مفهوم الأصولية ني إطار البروتستانت الأمريكيين والشيعة الايرانيين. ويعمل الآن في جامعة شيكاغو.

(١١) بيتر برغر ولد في فيينا في عام ١٩٢٨. هاجر إلى الولايات المتحدة في عام ١٩٤٦، ودرس فيها الفلسفة وعلم الاجتماع. وقد صدرت له في السنوات الماضية مجموعة كبيرة من الكتابات التي تعالج قضايا مركزية في علم اجتماع الدين.

التعامل النقدي» (كارل مانهايم)[١٢].

وتأسيساً على ذلك، لم تكن الحركة الأصولية البروتستانتية ضد الحداثة بصورة عامة، لكنها حاولت الدفاع عن تصورات ورؤى دينية محددة في سياق مجموعة معينة من الآثار والمترتبات المجتمعية للحداثة. ينطبق ذلك أيضاً على الحركات الأصولية المعاصرة، وهو الأمر الذي أوضحه بروس لورانس (Bruce Lawrence) في دراسته المقارنة حول الحركات الأصولية المسيحية واليهودية والاسلامية. فقد استند لورانس في هذا السياق إلى مارشال برمان (Marshall Berman) الذي يفرق بين عناصر مختلفة للحداثة: ففي حين أنه يمكن فهم التحديث على أنه عملية تتضمن قوة دفع ذاتي تطورت في إطار الاستخدام الرأسمالي للاختراعات التقنية الحديثة، فإن الحداثة كخطاب ايديولوجي (بالألمانية «Modernismus») هي ظاهرة فكرية خالصة نجمت عن مجموعة من الظواهر الفنية والثقافية المحددة ويجب فصلها عن عملية التحديث[١٣]. في هذا الإطار يرى الأصوليون في التحديث عملية تطورية ذات طابع قيمي محايد وتؤدي إلى ارتفاع معدلات إنتاجية العمل البشري، في حين أن الحداثة كخطاب ايديولوجي ترتبط بتصورات قيمية محددة ومهددة في الوقت نفسه للتصورات الدينية لأنها تنسب إنجازات التحديث كلها إلى الإنسان باعتباره كائناً عاقلاً مستقلاً، وتضعه بذلك في مكان الآلة، وتنظر، أي الحداثة بالمعنى السابق، إلى السيطرة على الطبيعة والتطور التقني باعتبارهما بعدين رئيسيين في عملية تقدم بشري نوعي وأخلاقي.

وعندما نعني بمفهوم «الحداثة» محصلة ذلك التراث الفكري الذي تطور تاريخياً في اوروبا (ثم في الغرب) منذ عصر النهضة واكتسب بمرور الوقت طابعاً عالمياً، فإن التحديث والحداثة كخطاب ايديولوجي شكّلا بعدي هذه العملية التاريخية. وبهذا المعنى استخدم المفهومين المفكر الألماني هابرماس في محاضرته الشهيرة عن «الحداثة: مشروع لم يكتمل»[١٤]، مع الإشارة إلى أن هابرماس يستخدم هذين المفهومين في إطار علاقة التضاد بين «التحديث المجتمعي» و«الحداثة الثقافية». فالأخيرة، تحديداً،

---

(١٢) قارن في هذا الصدد: Riesebrodt, *Fundamentalismus als Patriarchalische Protest-bewegung: Amerikanische Protestanten (1910-28) und Iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich*, pp. 27 ff.

(١٣) Bruce B. Lawrence, *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age* (San Francisco: Harper and Row, 1989), definitions of Berman, pp. 1 ff.

(١٤) Jürgen Habermas, «Die Moderne, ein Unvollendetes Projekt (1980), » in: Jürgen Habermas, *Die Moderne, ein Unvollendetes Projekt: Philosophisch - Politische Aufsaetze, 1977 - 1990* (Leipzig: [n. pb.], 1994), pp. 32-54.

ارتبطت بمشروع التنوير وأدت تاريخياً إلى ظهور اتجاهات رافضة للثقافة «الحديثة» (فرويد)، أو لـ «الفكرة الحداثية» (بيتر برغر)، وهي التي أفضت في أوروبا إلى ظهور اتجاهات فكرية انشقاقية ومعارضة للتنوير ولا تنطلق من أصولية دينية بالضرورة.

وبذلك نكون قد ذكرنا في سياق الدراسة مفهوماً أخيراً ينبغي أيضاً ضبط معناه وتحديده، وهو مفهوم «الفكرة الحداثية» (بالألمانية «Modernität») أو الإطار المعرفي للحداثة. يقصد هابرماس بهذه الفكرة الوعي التاريخي السائد إبان مرحلة معينة تعرّف ذاتها في إطار علاقة مع الماضي بأنها انتقال من القديم إلى الحديث[١٥]. الفكرة الحداثية عند هابرماس ترتبط إذاً بالحداثة كمشروع، ولكنها تتميز من الحداثة كخطاب ايديولوجي بعدم مركزية الطابع الايديولوجي.

الفكرة الحداثية كمشروع، وليست الحداثة كخطاب ايديولوجي، هي التي ينظر إليها لورانس استناداً إلى برمان بحسبانها المحصلة المتكاملة لعملية التحديث. ولذلك فإن لورانس ينظر إلى الحداثة كمفهوم مركزي عند تحليله الأصولية: «من دون الحداثة لا يمكن الحديث عن أصوليين، مثلما لا يمكن الحديث من دونها عن محدثين». الأصولية إذاً هي رد فعل على الحداثة، وفي الوقت نفسه نتيجة لها، بل جزء منها. بعبارة أخرى، يمكن فهم الأصولية باعتبارها إحدى نتائج الحداثة والفرضية البديلة من الخطاب الايديولوجي للحداثة.

ولأن الحداثة عالمية، فكذلك الأصولية: ولذلك فعلى الرغم من أن مفهوم الأصولية، استخدم في بداية القرن الحالي لوصف الحركة المسيحية البروتستانتية في الولايات المتحدة، كما سبق الذكر، فإن الظاهرة الأصولية وهي في ذلك لا تختلف عن ردود الأفعال الأخرى على الحداثة، هي ظاهرة متخطية لحدود الدين والثقافة[١٦]. وقد استطاع لورانس في دراسته المقارنة التي سبق ذكرها أن يطور مجموعة من أوجه الشبه بين الحركات الأصولية المعاصرة، أهمها حقيقة أن الأصولية، تظهر كايديولوجيا بديلة ذات دوافع ورموز دينية في إطار صراع مع الخطاب الايديولوجي للحداثة، وهو الأمر الذي يمكن اعتباره الخاصية الرئيسية للحركات الأصولية. وسوف نحاول في الجزء التالي من الدراسة إيضاح الكيفية التي تتطور بها العلاقة بين التعبئة الدينية والسياسية عندما تتحول الأصولية إلى حركة احتجاج اجتماعي، وعندما يحاول الأصوليون من خلال مجموعة من المطالب ذات الطابع الديني ممارسة دور سياسي عام.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(١٦) «من دون عصرنة لا يوجد هناك أصوليون، كما أنه لا يوجد هناك عصريون». انظر: Lawrence, Ibid., pp. 1 ff.

ثانياً: الباعث الأصولي في الإسلام

جاء على لسان الملك عبد العزيز بن سعود، مؤسس العربية السعودية الحالية، مقولة مشهورة، هي: «نريد منتجات ومبتكرات أوروبا وليس فكرها». وقد وصف أستاذ علم الاجتماع بسام طيبي، من دون أن يستند بصورة مباشرة إلى ابن سعود، المحاولة الكامنة في هذه المقولة للفصل بين استخدام العلم الحديث، ونشأته ومضامينه العلمانية والتنويرية، أو ما أسماه طيبي، استناداً إلى هابرماس، الحلم الإسلامي الأصولي بالحداثة النصفية(١٧)، أي تلك التي تفصل الأبعاد التقنية والعلمية عن الثقافية. والحقيقة أن مناقشة السؤال الذي تثيره ملاحظة طيبي حول إمكانية تجزئة الحداثة، أو التساؤلات حول التناقضات الظاهرة أو الكامنة في فكر الأصوليين الإسلاميين، أو حول ما تطرحه أعمال ماكس فيبر أو بيتر برغر في ما يتعلق بالآثار المحتملة للتحولات الاقتصادية والاجتماعية في الفكر الديني، أمر لا يرتبط بصورة أساسية بسياق هذه الدراسة. فما يهمنا بالدرجة الاولى هو التوجه الاساسي للأصوليين الاسلاميين في سياق تعاملهم مع الحداثة والتحديث. في هذا الإطار تنطلق الدراسة، من دون أن أفصل في ذلك هنا، من افتراض أن مجتمعات مثل اليابان وإسرائيل والنرويج تمثل نماذج تاريخية لإمكانية تحديث المجتمع من دون علمنته أو علمنة الدولة بصورة كاملة. وتأسيساً على ذلك، يمكن القول إنه ينبغي ألا نحكم من البداية وبصورة مسبقة على محاولات الحركات الأصولية الإسلامية وتجاربها بالفشل(١٨).

وفي اعتقادي أن هناك مبدأ مركزياً في ما يتعلق بتوجهات الحركات الأصولية، لم يحظَ بالاهتمام في الدراسات السابقة بصورة لائقة، ألا وهو، ومن دون أن أشكك في دراسة لورانس ونتائجها المهمة، ان الظاهرة الأصولية كرد فعل مضاد للحداثة هي جزء من هذه الحداثة، وبالتالي فهي تاريخياً ظاهرة حديثة. وسوف نحاول في ما يلي وفي إطار الاهتمام بما أسميناه «الباعث الأصولي» مقارنة الأصولية بظواهر تاريخية

---

(١٧) Bassam Tibi, *Islamischer Fundamentalismus, Moderne Wissenschaft und Technologie*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 990 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992).

قارن في هذا الصدد: Bassam Tibi, «Islamischer Fundamentalismus als Antwort auf die doppelte Krise,» essay zur Neuausg. von: *Die Krise des Modernen Islams: Eine Vorindustrielle Kultur im Wissenschaftlichtechnischen Zeitalter* (Frankfurt: [n. pb.], 1991).

(١٨) قارن في هذا الصدد: Theodor Hanf, «Modernisierung Ohne Saekularisierung? Versuch ueber Religioes-Politische Ideologien in der Dritten Welt,» in: Ulrich Matz, ed., *Die Bedeutung der Ideologien in der Heutigen Welt* (Koeln: [n. pb.], 1986), pp. 129-152, and

فريدمان بيتنر، «الحل الاسلامي: امكانياته وحدوده،» **الاجتهاد**، السنة ٤، العددان ١٥ - ١٦ (ربيع - صيف ١٩٩٢).

أسبق، وذلك بهدف تحديد أوجه الشبه والاختلاف بينها.

وبدايةً، إن مقارنة ظروف نشأة الحركات الأصولية الإسلامية وأسبابها ومضمون توجهاتها المجتمعية وأشكالها المرتبطة بالحركة الأصولية البروتستانتية في بداية هذا القرن تُظهر بجلاء مجموعة من أوجه الشبه المهمة، فقد أدت المواجهة مع القوة الاقتصادية والعسكرية المهيمنة لأوروبا، والتحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية السريعة التي تزامنت مع الزحف الاستعماري وغزو أسواق البلدان الاسلامية، إلى أن يقوم علماء الدين بإعادة التفكير في قوالب وصياغات دينية معينة لم تكن محل تساؤل من قبل. وكان علماء الدين والقضاة الشرعيون والمعلمون الذين قادوا عملية التفكير أهم ممثلي الفئات المتعلمة في المراكز الحضرية، وكانوا من أوائل المثقفين الذين أدركوا الآثار والانعكاسات الخطيرة لهيمنة الحداثة الأوروبية ذات الطابع العلماني على التصورات الدينية لدور الفرد وشكل المجتمع في البلدان الإسلامية. هؤلاء العلماء سبقوا بذلك حملة التحول الاجتماعي من موظفي الدولة، والتجار وملاك الأراضي، ومن أعضاء النخبة الثقافية «الجديدة» ذات التوجه الأوروبي التي تبلورت في مرحلة تاريخية لاحقة واختلفوا في الآراء معهم.

في هذا السياق كانت آراء وأفكار المصلح الديني والقاضي المصري محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) ذات أهمية كبيرة، فقد أرجع عبده ضعف المسلمين وتخلفهم إلى حالة الجمود التي سادت العالم الإسلامي بعد مرحلة الانتشار الأولى بقيادة السلف الصالح، تحديداً منذ القرن الرابع الهجري، وأدت إلى هيمنة الفكر الاتباعي. وقد آمن عبده بأن على المسلمين إن أرادوا أن يخرجوا من أزمتهم أن يعودوا إلى الإسلام محاولين إحياءه امتثالاً بمبادئ السلف الصالح وسنته. وقد أصبحت هذه الرغبة في الإحياء الديني بالعودة إلى السلف الإطار الرئيسي للتوجهات والأفكار المختلفة للحركة السلفية التي امتدت من المغرب إلى إندونيسيا[١٩]. في هذا الإطار العام، ونظراً إلى أن عبده قد ربط التوجه نحو السلف بمحاولة إعادة تفسير المبادئ والأفكار الدينية في ضوء المشاكل المعاصرة، فإن تلاميذ الشيخ قد طوروا أفكاراً شديدة الاختلاف: فقد حاول رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥)، الذي كان أقرب التلاميذ والمعاونين إلى محمد عبده، البحث عن إجابات عن كل الأسئلة لدى السلف الذي عرّفه هو بجيل الرسول. وقد دعا تأسيساً على ما اعتقده من عدم وجود فصل بين الوظائف السياسية والدينية في دولة المدينة إلى وحدة الوجود الاجتماعي وبالدولة الاسلامية التي لا تفصل بين الدين والدولة. في حين اجتهد آخرون في استجلاء أبعاد غير واضحة في القرآن والسنة ولا

---

(١٩) في ما يتعلق بالعلاقة بين الثقافة الاسلامية بما فيها التوجه السلفي والحداثة الاستعمارية وما تلاها من تطورات سياسية، انظر: Reinhard Schulze, *Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert* (München: C. H. Beck, 1994).

يمكن الاستدلال عليها من سلوك الرسول وصحابته، وطوروا بذلك فهماً متفتحاً للإسلام. ويمكن القول إن ما ارتبط بهذا الفهم الأخير، سواء جهراً أو سراً، من تأسيس أوجه التمايز بين الدين والسياسة، ما زال حتى يومنا هذا ترفضه غالبية علماء الدين الإسلامي وتنتقده باعتباره علمانية تتعارض مع الإسلام.

وقد اقتنع حسن البنا (١٩٠٦ ـ ١٩٤٩) بأفكار رشيد رضا، وأسس عام ١٩٢٨ جماعة الاخوان المسلمين التي سوف نبحث في شأنها في إطار هذه الدراسة باعتبارها نموذجاً للحركات الأصولية الإسلامية[٢٠]. على أنه تجدر الاشارة منذ البداية إلى أن حسن البنا، مثله مثل محمد عبده ورضا، قد أراد تحديث المجتمع وربط التقدم العلمي والتقني على النمط الغربي بعملية تجديد وإحياء ديني وأخلاقي في إطار إسلامي. وعلى الرغم من عدم قدرتهم على الصياغة الواضحة، فإن هدف البنا ومن تلاه في قيادة جماعة الاخوان المسلمين كان بناء الدولة الإسلامية التي تتمثل القرآن في توجيه مجالات الحياة كلها في المجتمع وتنظيمها. وتماماً كالأصوليين البروتستانت، فإن رفض جماعة الاخوان المسلمين للغرب اقتصر على البنى الفكرية والتصورات القيمية المرتبطة بعملية التحديث التي لم تُرفض في جوانبها كلها: فقد رُفض الاستعمار كبنية سياسية، وكذلك رفض الجانب الاقتصادي ـ الاجتماعي الذي تأسس على علاقة الاستغلال الاستعمارية، ورُفضت العلمانية المرتبطة بالتحديث الغربي باعتبارها الإطار الثقافي والفكري له.

لم يرفض الاخوان المسلمون عملية التصنيع واعتبروها المحرك الرئيسي لتحديث المجتمع. ومثلما اعتبرت الحركة الوطنية المصرية بناء صناعة وطنية مستقلة خطوة مهمة في المواجهة مع الاستعمار البريطاني، قام الاخوان المسلمون في الثلاثينيات، ثم باهتمام أكبر بعد الحرب العالمية الثانية، بتأسيس مصانع وشركات اقتصادية استثمارية. في هذا الإطار نظر الاخوان المسلمون إلى أنفسهم باعتبارهم مستثمرين وطنيين لرأس المال الوطني، وحاولوا أن يعطوا مصانعهم وشركاتهم طابعاً نموذجياً يمكن ان يحتذى. فعلى سبيل المثال، امتلك العمال والموظفون في مصانع جماعة الاخوان المسلمين وشركاتها نصيباً من الأسهم. والأمر نفسه في ما يتعلق بالمستشفيات والمؤسسات الاجتماعية والتعليمية التي أدارها الاخوان المسلمون حتى حظر الحركة في عام ١٩٥٤، والتي أعادوا تأسيسها في السبعينيات والثمانينيات مع تغير سياسة النظام المصري تجاههم، فقد حاولوا دائماً وفي إطار إمكاناتهم المادية الربط بين التقانة الحديثة وأهداف أخلاقية نابعة من فهم أصولي للإسلام.

---

(٢٠) لمعالجة مفصلة، انظر: Richard P. Mitchell, *The Society of Muslim Brothers*, Middle Eastern Monographs; no. 9 (London: Oxford University Press, 1969).

ومنذ البدايات الأولى لحركة الاخوان المسلمين، وتحديداً في إطار فهم حسن البنا السلفي للإسلام، شكل القرآن ونظام جماعة المسلمين الأولى الذي استند إلى الوحي الإلهي المحورين الأساسيين في فكر الحركة، أو بعبارة أخرى، «أصول» حركة الاخوان المسلمين. أما مفهوم الأصولية والذي شاع في السنوات الأخيرة، سواء كمفهوم تحليلي أو كوصف ذاتي، فقد بدأ استخدامه في الثمانينيات وإن لم يكن في إطار دراسة جماعة الاخوان المسلمين أو وصفها.

مفهوم الأصولية في اللغة العربية هو مفهوم حديث نسبياً، أما التوجه أو التصور الذي يشير إليه أي انسان مسلم عندما يصف نفسه بالأصولي، أي باعتباره «انساناً يحاول العيش باتساق مع الأصول الدينية»، فهو قديم قدم الأصول ذاتها. القرآن والسنة هما «أصول» أو «جذور» الدين الاسلامي وعموده الفقري، وهما ترتيباً على ذلك بالنسبة إلى أي مسلم الإطار الشامل للاهوت، الشريعة والنظام الأخلاقي المثالي الموجه لسلوكياته في هذا العالم. وعلى سبيل المثال، فإن «أصول الدين» هو اسم كلية دراسة اللاهوت أو علم الأديان في جامعة الأزهر، أعرق وأهم مؤسسة تعليمية للإسلام التقليدي. وتتشابه كثير من القضايا والموضوعات التي تدرس في جامعة الأزهر مع القضايا الرئيسية التي تعالج في إطار الفهم الأورثوذكسي للاهوت المسيحي (Fundamentaltheologie)، ذلك الفهم الذي لا يربطه بالأصولية سوى الاشتراك معها في الوصف اللغوي المستند إلى كلمة «Fundamentals».

والحقيقة أن التوجه نحو العودة إلى أصول الدين والرغبة في ذلك هما أمر متجذر وعميق في التقليد الاسلامي. فقد أدت رغبة المسلمين المؤمنين في معرفة ماهية الارادة الإلهية والتوجيه الديني في ما يتعلق بقضاياهم الحياتية، خصوصاً الخلافية منها، إلى قيام أجيال متعاقبة من علماء الدين بمحاولة مستمرة لتفسير الوحي الإلهي وإعادة تفسيره، والبحث عن شواهد وسوابق في حياة جماعة المسلمين الأول وسلوك السلف الصالح بهدف تطوير تصور إسلامي معاصر للمجتمع الفاضل. ولغرض التبسيط، يمكن القول إن التعدد الكبير في المذاهب الفقهية والحركات الصوفية، بل وحتى التيارات والانشقاقات الهرطقية، إنما يعود إلى هذه الرغبة القديمة قدم الدين ذاته.

وتبدو هذه الظاهرة واضحة بجلاء أكبر عندما يمر مجتمع اسلامي ما أو تمر المجتمعات الإسلامية بأزمة. فالشواهد التاريخية التي تثبت ابتعاد الأمة الإسلامية عن النموذج المثالي الأول الذي شدد على قيم العدل والسلام، والتي تؤكد أن الانتصارات التي حققها المسلمون الأوائل تلتها هزائم وخلافات وصراعات مزقت جماعة المسلمين وفتتتها، هذه الشواهد تزيد من أهمية الاتجاه السلفي الذي يحاول تفسير ظواهر تاريخية ومعاصرة بالرجوع إلى جماعة الرسول «المثالية» أو ربما بالاحتماء بها، الأمر الذي يجعل

الأخيرة بمثابة إطار موجه للخروج من الأزمات التاريخية والمعاصرة. في هذا السياق، وبصورة لاتاريخية، يعلى من شأن جماعة الرسول أو جماعة المسلمين الأولى باعتبارها النموذج الناصع للتفاعل بين الفعل البشري والوحي الإلهي، وبغض النظر عن كل ما سبقها أو تلاها، إلى مستوى الجماعة المثالية (Communitas Perfecta) أي النموذج المثالي للحياة البشرية.

هذا التوجه نحو «الأصول»، خصوصاً في أوقات الأزمات، هو ما حاولنا التعبير عنه في عنوان الدراسة، تحديداً بلفظة الباعث الأصولي، وهو أيضاً ما قصده مصطفى محمود بعبارته القائلة بأن كل مسلم حقيقي هو مسلم أصولي. ولا يمكن الادعاء بأن النموذج المجتمعي الذي يستند إليه في سياق هذا التوجه خالٍ من التناقضات أو مصاغ بصورة واضحة. والسبب الجوهري وراء ذلك يعود إلى أن كل أولئك الذين يبحثون عن حلول في أوقات الأزمات وأيضاً أولئك الذين يحاولون تبرير أهدافهم السياسية أو غير السياسية بشرعية دينية، إنما يرجعون جميعاً إلى التراث نفسه، أو بعبارة أخرى، يحاولون توظيف التراث نفسه لخدمة أهدافهم المتعارضة. ومن هنا تظل هناك إمكانية لتفسير تعددي لخبرة الجماعة المثالية الأولى على رغم الاستناد إلى مصادر شبه واحدة.

والواقع أن الباعث الأصولي، أي ذلك الباعث الذي يدفع في أوقات الأزمات إلى التوجه نحو الأصول أو المصادر الأولى (أو ما يعتقد انه هذه الأصول والمصادر) أقدم بكثير من الأصولية بشكلها المعاصر[٢١]، الأمر الذي يسهل على الأصوليين تقديم أنفسهم باعتبارهم امتداداً للسلف الصالح. على الرغم من ذلك، فإنه يجب علينا عدم الخلط بين الأصولية والتقليدية، ومحاولة التفرقة بينهما، وهو الأمر الذي ازدادت أهميته في السنوات الأخيرة مع تعدد مستويات استخدام مفهوم الأصولية في اللغة العربية. فعلى سبيل المثال، يحاول مصطفى محمود ربط الباعث الأصولي بتوجه «تقليدي» ما حتى يضفي شرعية دينية على محاولته احتكار المفهوم لنفسه ولمن يعتبرهم المؤمنين الصالحين. ولكن الفارق بين التقليديين والأصوليين سيصبح أكثر وضوحاً عندما نقترب أكثر من أولئك الذين رفض مصطفى محمود أن يطلق عليهم وصف الأصوليين تحديداً. وخلافاً لما يراه، فإن العناصر الراديكالية العنيفة التي يحرمها من وصف الأصولية هي، طبقاً لتعريف وضبط المفهوم المتبع في هذه الدراسة، والسالف

(٢١) يعطي صادق جلال، أستاذ الفلسفة السوري، أمثلة على استخدامات قديمة وحديثة لكلمتي «أصول» و«أصولي» ولكن من دون أن يفرق بينهما بصورة واضحة. انظر في هذا الصدد: Sadik Al-Azm, «Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches,» *South Asia Bulletin,* vol. 13, nos. 1-2 (1993) pp. 93-121, and vol. 14, no. 1 (1994), pp. 73 - 98.

الذكر، جزء من الحركات الأصولية الإسلامية. والفارق يكمن فقط في أنهم يتعاملون بصورة أخرى مع الأصول.

وقد بدأت عملية التحول نحو الراديكالية الرافضة في إطار جماعة الاخوان المسلمين لدى أعضائها الذين لوحقوا وسجنوا في عهد الرئيس جمال عبد الناصر، وواجهوا أنفسهم وبعضهم بعضاً بالتساؤل حول ما إذا كان مجتمع يحكمه نظام يتعقب المسلمين الصالحين ويعذبهم بسبب إيمانهم ما يزال مجتمعاً إسلامياً؟ وعلى الرغم من أن أغلبية أعضاء الجماعة قد فرقت بين الحكم الفاسد ومجتمع إسلامي يمكن بصورة مبدئية إصلاحه أو إعادته إلى طريق الصلاح، فإن أقلية منها تأثرت بفكر سيد قطب، الذي أعدم عام ١٩٦٦، فرأت أن المجتمع المصري قد عاد إلى مرحلة مشابهة لمرحلة الجاهلية التي سبقت انتشار الاسلام.

وقد تحلّق حول هذا الرأي الثاني، وبعد ان أطلق الرئيس أنور السادات سراح الاخوان المسلمين في بداية السبعينيات، عدد كبير من الجماعات الدينية التي شكلت أحياناً انشقاقات على جماعة الاخوان وكانت في احيان اخرى بداية لحركات جديدة انتشرت عشوائياً، خصوصاً في إطار الجامعات بصورة تجعل من الصعب حصرها ومن المستحيل الحديث عن توجه فكري مشترك يجمعها إلا بقدر من التعميم[٢٢]: انطلقت هذه الجماعات من قناعة مؤداها أنه نظراً إلى أن المجتمع المعاصر فاسد، فإنه يجب على الانسان المسلم التقي ليس فقط ان يكفره (مفهوم التكفير)، وإنما أيضاً، اتباعاً لمثال الهجرة من مكة إلى المدينة، الانسحاب أو الهجرة من هذا المجتمع حتى يمكن تأسيس الجماعة الإسلامية الصالحة، على أن يتبع ذلك في مرحلة تالية، وانطلاقاً من الجماعة الصالحة، محاربة المجتمع الفاسد الكافر، وخصوصاً نظام الحكم القائم. هذا الصراع هو جهاد في سبيل الله ويمكن تماماً، كما هو الأمر بالنسبة إلى الجهاد بمفهومه الكلاسيكي في الإسلام، أن يأخذ أحد شكلين: إما محاولة هداية الآخرين بالموعظة والعمل الصالح والقدوة الحسنة، أو محاربتهم بعنف. وتعبر التسميات التي اشتهرت بها الجماعات الراديكالية الاسلامية في مصر، تحديداً التكفير والهجرة، والجماعة الاسلامية والجهاد، عن هذه الايديولوجيا[٢٣]. ويبرر هؤلاء الأصوليون تكفير المجتمع

---

(٢٢) لمعالجة مفصلة انظر: Gilles Kepel, *Le Prophète et le Pharaon: Les Mouvements islamistes dans l'Egypte contemporaine* (Paris: La Découverte, 1984), et Nemat Guenana, *The «Jihad»: An «Islamic Alternative» in Egypt,* Cairo Papers in Social Sciences; vol. 8 (Cairo: American University in Cairo Press, 1986).

(٢٣) في هذا الاطار يمكن القول إن الشكلين المميزين للتوجه الرافض للعالم، تحديداً وطبقاً لتصنيف مارتن ريزيبروت للأشكال التنظيمية للحركات الأصولية المستند إلى ماكس فيبر، «الأصولية الهاربة من العالم والأصولية الراغبة في السيطرة على العالم»، والاشكال الوسطية تظهر بوضوح في التسميات والتوصيفات الذاتية وغير الذاتية للحركات الأصولية الاسلامية. انظر في هذا الاطار: Riesebrodt, =

وعلاقاته القائمة من جهة، وتصوراتهم حول البديل الإسلامي وماهيته من جهة أخرى، بالرجوع إلى فهم محدد للقرآن والسنة. وتحاول الحركات الأصولية الإسلامية تبرير تصوراتها وإضفاء شرعية دينية عليها في ما يتعلق بالنظام المجتمعي الفاضل من خلال الاستناد الجزئي والانتقائي إلى هذه الآية القرآنية أو تلك، أو إلى هذا أو ذاك المصدر من مصادر التراث الإسلامي. وفي حين ان مفكري هذه الحركات ينظرون إلى القرآن باعتباره كلمة الله المنزلة، فإنهم تماماً كالأصوليين البروتستانت، يتراوحون في تفسيراتهم بين النصية واللانصية[٢٤]، إذ لا يتردد الأصوليون في هذا السياق في تبرير تصوراتهم بمقولات لا يمكن استخلاصها مباشرة من النص القرآني: فالتأكيد على ان «الاسلام دين ودولة»، أي على الوحدة غير القابلة للفصل بين العناصر المختلفة للنظام الاجتماعي القائم على الدين، هو تعبير ايديولوجي حديث لم يرد ذكر مفاهيمه المركزية، وخصوصاً الدولة والنظام في القرآن، كما لا يظهر في التراث الإسلامي الأول.

ونعتقد أنه ينبغي، في سياق دراستنا هذه، ألا نطرح التساؤل حول حقيقة أو مدى الايمان الشخصي لأولئك المفسرين الأصوليين. ما يجب قوله هو أنهم يحاولون من خلال تفسيراتهم الانتقائية استغلال الدين ايديولوجياً. ومن ثم تترتب على ممارساتهم الواقعية عملية تسييس للدين. وعلى الرغم من الخطاب الديني للحركات الأصولية، إلا أنها حركات ايديولوجية ذات دوافع وأهداف سياسية. يحاول الأصوليون الإسلاميون، وهم في ذلك يتشابهون مع الحركات الاصولية البروتستانتية، التعامل مع النتائج والآثار المترتبة على التحول الاجتماعي السريع والتي يرون فيها تهديداً للقيم والتصورات الدينية. وتتميز الحركات الأصولية الاسلامية دائماً، ومن البداية، بطابعها السياسي، وتعبر عن ذلك بوضوح شديد واحياناً بعنف، بصرف النظر عما إذا كانت الحركة الأصولية المحددة تنظر إلى ذاتها باعتبارها خارج إطار الديمقراطية البرلمانية، مثل جماعة الاخوان المسلمين في مصر حتى بداية الثمانينيات، أو إذا كانت تحاول أن تمارس دوراً ونشاطاً سياسياً ضمن إطار مؤسسي مثل الاخوان في مصر منذ الثمانينيات[٢٥].

كانت عبارة «الاسلام هو الحل» هي الشعار الانتخابي للأصوليين الإسلاميين في

Fundamentalismus als Patriarchalische Protestbewegung: Amerikanische Protestanten (1910-28) und Iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich, pp. 20-23. =

(٢٤) في ما يتعلق بتفسير النصوص الدينية والاستخدام الايديولوجي للخطابات والرموز الدينية، انظر: نصر حامد أبو زيد، **الاسلام والسياسة: نقد الخطاب الديني** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٩٢).

(٢٥) في هذا الصدد، انظر: Olaf Farschid, «Hizbiya: Die Neuorientierung der Muslimbruderschaft Aegytens in den Jahren 1984 bis 1989,» *Orient*, vol. 30 (1989), pp. 53-73.

الدول الإسلامية المختلفة. ومن خلال رفض الخطاب الايديولوجي للحداثة، والمرتبط في تصورهم دائماً وحتماً بـ «الغرب»، والتنظيم الاجتماعي القائم في الدولة، يحاول الاصوليون فرض تفسير أصولي للإسلام كحل لكل المشاكل المجتمعية وكبديل متكامل يعطي أولئك الذين يؤمنون به أملاً ومعنى للحياة. وعلى رغم أن هذه الحركات هي حركات ايديولوجية ولا تستطيع ان تفي بما تعد به أعضاءها أو مؤيديها، إلا أنها أحياناً ما تطور استراتيجيات للتعامل مع الحداثة، وهي في ذلك لا تظهر فقط براغماتية في التعامل مع عمليات التحديث أو مجرد عقلانية ذرائعية، بل تستطيع أيضاً كحركات تعد أتباعها وأنصارها بتكوين «جماعة دينية أصيلة» وتعطيهم توجهاً ورؤية في إطار عالم متغير أن تعبّر ـ بالمعنى الذي قصده بيتر برغر ـ عن عقلانية قيمية ما.

على أن الحركات الأصولية الإسلامية تختلف في شكل التسييس ومساحته وإضفاء الطابع الايديولوجي على الرموز والمقولات الدينية. فمن السهل تعيين الحدود بين الأشكال الراديكالية والمعتدلة للأصولية أكثر من تعيينها في ما يتعلق بالأشكال الأخرى للتعامل مع التراث أو توظيفه. وسوف نحاول في ما يلي، من خلال مجموعة من الملاحظات، الوصول إلى شيء من الوضوح في هذا الإطار.

ثالثاً: خبرة الأزمة، الوعي التاريخي والتوجه المجتمعي

عادة ما تؤدي الأزمات المجتمعية إلى وضوح الوعي بمشاكل الاستمرارية والتحول. والواقع أن التحول المجتمعي ظاهرة دائمة في المراحل التاريخية كلها، ولكنه يحدث في فترات معينة بمعدلات بطيئة نسبياً ومن دون أن تلاحظه أغلبية المواطنين إلى الحد الذي توصف به حقبة تاريخية كاملة بـ «الجمود» أو بـ «الانحطاط». ولكن حتى في هذه الفترات التاريخية يدور الصراع المجتمعي بين قوى التحول والتغيير والقوى الراغبة في المحافظة على الوضع القائم.

وتؤدي الخبرات المؤلمة في مواقف الازمات إلى زيادة الوعي بهذه المشكلة، وفي هذا الإطار تبدو جوانب معينة من النظام الاجتماعي أو النظام ككل كنظام فاسد وبعيد تماماً عما يجب أن يكون عليه النظام الفاضل. «الأزمة» هي فقط أحد المفاهيم التي يستخدمها المفكرون والباحثون لوصف هذه التجربة. وهذا يعني أن مفهوم الازمة هو تعبير لغوي عن خبرة تاريخية مرتبطة بتغير النظام المجتمعي أو انحلاله. الأزمة إذاً ليست ظرفاً موضوعياً ولا تعبر في حد ذاتها عن جوهر ما ولكنها تفسير لوضع مجتمعي، هي محاولة لتفسير وإدراك معنى خبرات سلبية ومثيرة للقلق يمر بها البشر في مواقف محددة. ولذلك ترتبط خبرة الأزمة دائماً بسياق محدد، ويمكن أن تدرك بصورة عامة أو من جانب أفراد وجماعات معينة تعاني بدرجة أكبر تبعات الوضع القائم. وفي جميع الأحوال، فإن إدراك وتفسير أسباب «الأزمة» وآثارها عادة ما يتعددا مثلما تتعدد

الحلول المطروحة للخروج منها، بل إن هذه الأخيرة قد تكون أحياناً متناقضة.

وبصورة مبدئية، فإن خبرة الأزمة وإدراكها عادة ما يؤديان بأولئك المتأثرين بها مباشرة، وأيضاً بأولئك الذين يحاولون إقناع غيرهم بأنهم يمرون بأزمة، إلى ظهور رغبة في تخطي الأزمة والتخلص من آثارها السلبية. وعادة ما تفضي محاولات الخروج من الأزمة إلى تغير أو تحول مجتمعي يدور حول الأسئلة التالية: مدى وكيفية واتجاه وسرعة التغيير المطلوب للخروج من «الازمة»؛ وترتيباً على ذلك، مدى مساحة الاستمرارية المطلوبة وماهيتها للمحافظة على وجود المجتمع وتماسكه. بعبارة أخرى، ما الذي يجب تغييره؟ وما الذي ينبغي الحفاظ عليه؟ وما الذي يجب ان يستعاد أو تتم العودة إليه مرة أخرى؟

وفي النهاية، فإن غلبة تصور أو عدد من التصورات المحددة للخروج من الأزمة أمر يرتبط بتشكيلة القوة وعلاقاتها في المجتمع المحدد. أما في ما يتعلق بالسؤال حول ماهية التصورات التي يدور النقاش والتفكير العام حولها، فإن الأمر عادة ما يرتبط بمواقف وتوجهات مبدئية قد تكون «ماضوية» أو «مستقبلية» وتعكس في صياغتها الفكرية، إلى جانب الخبرات الشخصية لأولئك المنادين بها، المحاولات المختلفة لفهم التاريخ وحركته وتفسيرهما.

وقد طور مارتن ريزيبروت، في سياق مقارنته بين الشيعة الإيرانيين والبروتستانت الأمريكيين، تصنيفاً منهجياً لعملية الإحياء الديني. في هذا الاطار، يستند ريزيبروت إلى تطور الوعي بالأزمة المرتبط بالتحول الاجتماعي السريع، ويصف الاصولية بأنها «حركة ارتدادية اسطورية» تحاول التغلب على الأزمة المجتمعية المتصورة من خلال استعادة نظام سابق يعتقد انه مثالي وفاضل[٢٦]. ويبدو لنا ان هذا الفهم للأصولية يتناسب مع ما نهدف إليه في هذه الدراسة، وتحديداً وصف الممارسات الهادفة لتخطي أزمة أو أزمات مجتمعية محددة عن طريق «استراتيجيات استعادية»، أي تلك التي تهدف إلى التغلب على الاختلال المتصور للنظام القائم من خلال التوجه نحو النماذج الدينية والروحية المثالية.

والحقيقة أن وجود مثل هذه الاستراتيجيات الاستعادية وأهميتها ليسا بالأمر الجديد ولا يقتصر بأية حال من الاحوال على التراث الفقهي والديني للإسلام: فقد أدى تداعي الإمبراطورية العثمانية في الفترة من القرن السادس عشر وحتى الثامن عشر، على سبيل المثال، إلى ظهور مجموعة كبيرة من الكتابات التي تناولت فكرة الإصلاح. ومن الجدير بالذكر أن مفهوم الإصلاح الذي يجده الباحث في هذه

---

(٢٦) Riesebrodt, *Fundamentalismus als Patriarchalische Protestbewegung: Amerikanische Protestanten (1910-28) und Iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich*, pp. 20 ff.

الكتابات لم يكن مفهوماً مستقبلياً يهدف إلى صياغة حلول جديدة، وإنما كان مفهوماً استرجاعياً يسعى إلى العودة إلى نظام مثالي[٢٧]. هذا النظام المثالي المنشود لم يرتبط في هذه الحالة المحددة بالقرآن، أو الرسول، أو الجماعة الأولى للمسلمين، ولكن بالنظام السلطاني العثماني في فترة صعود السلطنة وازدهارها، تحديداً في عهد السلطان سليمان الثاني (١٥٢٠ ـ ١٥٦٦) الذي يطلق عليه الأوروبيون لقب «المقتدر»، والمسلمون لقب «القانوني»، وذلك نظراً إلى إنجازاته المؤسسية والتنظيمية. وقد كانت استعادة نظام سليمان القانوني هي هدف أولئك «المصلحين» في القرنين السابع عشر والثامن عشر.

وعندما يربط ريزيبروت هذه الاستراتيجيات الاستعادية للتعامل مع الأزمة بشكل من أشكال الارتدادية الدينية، فإنه يشير إلى حقيقة وجود صياغات دينية يتم عن طريقها تبرير وإضفاء شرعية وقداسة على مجموعة من الخطوات والتوجهات المحددة الهادفة إلى تخطي الازمة وفقاً لهذا التصور الاستعادي. على الرغم من ذلك، فإن تلك الخطوات والتوجهات لا بد من ان تتعامل في جزء من صياغتها مع المستقبل، حتى ولو أُدرك الأخير باعتباره استعادة لنظام سابق. ويتضح هذا البعد أكثر في إطار التأكيد على «الجماعة الاولى» باعتبارها الجماعة المثالية ـ الفاضلة، فنظراً إلى أن «العصر الذهبي» يقع في الماضي البعيد، فإن استعادته تستحيل من دون عملية «ارتداد روحي أو ديني». ولكن عندما يرتبط ذلك في الفكر والممارسة السياسية بأهداف ثورية وعندما تصاغ هذه الارتدادية الدينية بشكل طوباوي، يصبح له آثار مهمة للغاية في قيمة الماضي والمستقبل ووظيفتهما.

ويُظهر التعامل «اللاتاريخي» والايديولوجي للحركات الاصولية الراديكالية في مصر مع التراث الاسلامي هذا الامر بوضوح. فتماماً كالحركة السلفية في بداية القرن الحالي، يعتبر الأصوليون المعاصرون القرآن والممارسات الفردية والجماعية في إطار جماعة المسلمين الأولى بمثابة «النموذج المثال». وبالنسبة إلى الراديكاليين الإسلاميين، فإن هذا النموذج لا يرتبط على الإطلاق بما وصفناه في السابق بالنظرة المثالية للتراث الاسلامي: فإذا كان التراث الإسلامي قد تطور عبر عصور مختلفة باعتباره محصلة خبرات واجتهادات بشر في تفسير ما اعتبروه إرادة إلهية، فإن الجماعات الراديكالية تتخطى التاريخ وتنظر إلى الخبرة التاريخية عقب نزول الوحي وتأسيس الجماعة الاولى

(٢٧) في ما يتعلق بهذا التفسير لكتابات الاصلاح، انظر رسالتي للدكتوراه الصادرة في ميونيخ تحت عنوان: «Die Krise der Islamischen Ordnung: Studien zur Zerstoerung des Ordnungs-verstaendnisses im Osmanischen Reich, 1800-1926,» (Diss. Phil., München, 1969), (printed 1979), pp. 4-27.

وحتى الآن (١٤٠٠ عام) باعتبارها ضلالاً وانحرافاً عن الاسلام[٢٨]. لا ترغب الجماعات الراديكالية في العودة إلى العصور الوسطى «المظلمة» ونموذجها المثالي، وإن كان يُستدل عليه من الوحي وطُبق في إطار جماعة الرسول، إلا أنه غير مكتمل وينبغي الآن تحقيقه، النظام الخالد في إطار «الشرعية الالهية». نحن إذاً لسنا امام حلم محافظ باستعادة ماضٍ مجيد أو نظام صالح أو الابقاء عليهما، ولكن امام حلم ثوري يبشر بالخلاص في المستقبل.

وعلى الرغم من ان النظرة العامة إلى الاصوليين باعتبارهم ذوي توجهات محافظة ورجعية قد تنطبق على مجموعات محددة مثل الاصوليين داخل الاتجاهات اليمينية الجديدة في الولايات المتحدة أو على بعض التوجهات الاصولية في إطار تصورها الديني لتنظيم المجتمع وتعاملها الأحادي مع النصوص الدينية والتراث الديني، إلا أن مفاهيم مثل «المحافظة» و«الرجعية» قد تطمس الطابع الثوري الذي تأخذه الحركات الاصولية عندما تبدأ بمواجهة راديكالية مع النظام السياسي والمجتمعي القائم كما هو الحال في مصر والجزائر، أو عندما تصل إلى تطبيق دستورها الاسلامي كما هو الحال في المثال الإيراني[٢٩]. ذلك أن النقد الراديكالي للأوضاع المجتمعية القائمة والتوجه المستقبلي المرتبط بإرادة ثورية يميزان هذا النوع من الأصولية الدينية. ولذلك فإن رؤية توجه هذه الجماعات الراديكالية نحو الجماعة الاولى للمسلمين وتمسكها بتصور مثالي لها باعتبارهما تعبيراً عن «يوتوبيا ارتدادية» تتجاهل في الحقيقة البعد الخلاصي الثوري لهذه الجماعات. فقد استطاع المسلمون ان يسيطروا على نصف الكرة الارضية في إطار قناعتهم بأن انتصارهم، أي انتصار الاسلام، هو جزء من تدبير إلهي لخلاص البشرية.

في هذا السياق ترتبط رؤية «العالم» بفهم «التاريخ» عند الاصوليين الثوريين: فمن جهة يستند الأصوليون في نقدهم المجتمع ووضع الأزمة فيه إلى حديث منسوب إلى الرسول والقائل بما معناه أن جيل الرسول وصحابته هو أفضل الاجيال الاسلامية (بل والانسانية)، ومن بعده تبدأ سلسلة من الانحدارات والتدهور[٣٠]. ومن جهة

---

(٢٨) في ما يتعلق باليوتوبيا ومحاولة الأصولية إلغاء التاريخ، انظر: Aziz Al - Azmeh, «Utopia and Islamic Political Thought,» in: Aziz Al-Azmeh, *Islam and Modernities* (London; New York: Verso, 1993), pp. 89- 103.

(٢٩) نعتقد أن التناقضات التي ظهرت في ايران في أعقاب الثورة في إطار محاولة تطبيق دستور اسلامي لم تؤدِّ إلى تغيير الطبيعة الثورية للنظام. قارن في هذا الصدد: Asghar Schirazi, *The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic* (London; New York: [n. pb.], 1996).

(٣٠) قارن في هذا الصدد: Albert Habib Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (London: Oxford University Press, Royal Institute on International Affairs, 1962), p. 8.

أخرى، فإن بإمكانهم العودة إلى التراث الخلاصي في الاسلام والمتمركز حول فكرة المهدي المنتظر في الاسلام السني أو «الإمام الغائب» عند الشيعة، واللذين سوف يقيما مملكة السلام والعدل الالهي على الارض لتأصيل تصوراتهم المعاصرة للتغير المجتمعي وإضفاء شرعية عليها. ويحاول الأصوليون، باستخدام ذلك الفهم المزدوج للتاريخ وللعالم، ان يصيغوا تصورات دينية خلاصية للتعامل مع كل ابعاد الازمة ويبقوا من خلال ذلك على دينامية حركتهم السياسية.

تؤدي التفسيرات الدينية الاحادية للحقيقة السياسية والاجتماعية، وكذلك الارادة الواضحة للقضاء على «النظام الفاسد» واستبداله بالنظام الديني المثالي إذا ما ارتبطا بالايمان بإمكانية الخلاص، إلى هيمنة رؤية للعالم تبدو بسبب طابعها الاستقطابي على أنها بدائية. وليس من الغريب إذاً ان تبرر الجماعات الأصولية الراديكالية في سياق هذه التصورات استخدام العنف والإرهاب في مواجهة «قوى الظلام»، سواء كان ذلك واضحاً في ما عبرت عنه أقوال المتهمين في المحاكمات التي تلت اغتيال «الفرعون الظالم» أنور السادات عام ١٩٨١(٣١)، أو محاولات اغتيال سياسيين ومثقفين أو سائحين اجانب (الأخيرة كان الهدف منها إضعاف النظام اقتصادياً) في مصر في بداية التسعينيات، أو اقتصر الأمر على المستوى الرمزي مثل الجهاد ضد الصهيونية والشيطان الأكبر (الولايات المتحدة الأمريكية).

ويمكن القول إن حقيقة أن الأصوليين الإسلاميين يحاولون مواجهة أزمة مترتبة على الحداثة من خلال التوجه نحو «ماض مثالي» تؤدي إلى التقليل من اهمية دراسة الجوانب الخلاصية في ايديولوجيتهم(٣٢)، إذ يقود ذلك إلى إهمال البحث حول أوجه التشابه والاختلاف بين الأصولية، تحديداً الأصولية الراديكالية، من جهة، ومن جهة أخرى الايديولوجيات السياسية التي قادت الحركات الجماهيرية ووجهتها في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وربما يعود ذلك إلى ان النظم الايديولوجية الحديثة، وخصوصاً ايديولوجيات التقدم والاشتراكية في صياغاتها المختلفة، وأيضاً

---

(٣١) في ما يتعلق بخطاب قتلة السادات، انظر: Friedemann Buettner, «Anwar Al-Sadat, 1981: Die Beseitigung des Ungerechten Pharao,» in: Alexander Demandt, ed., *Das Attentat in der Geschichte* (Koeln; Weimar; Wien: [n. pb.], 1996), pp. 431-447.

(٣٢) تختفي مفاهيم مثل نهاية العالم، الخلاص، المهدية والمسيانية في دراسات الأصولية. في مشروع الأصولية (الهامش رقم ٦) تظهر هذه المفاهيم في الأجزاء الأخيرة. في الأدبيات الالمانية وتحديداً عند ريزيبروت تكتسب مثل هذه المفاهيم أهمية مركزية. قارن في هذا الصدد: Riesebrodt, *Fundamentalismus als Patriarchalische Protestbewegung: Amerikanische Protestanten (1910-28) und Iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich*, p. 28, and Hans G. Kippenberg, «Fundamentalismus: Es Herrscht Klaerungsbedarf,» Nachwort zu: Martin E. Marty and R. Scott Appleby, *Herausforderung Fundamentalismus*, pp. 226-247.

الليبرالية والوضعية، بل حتى الفاشية والنازية على رغم فقرهما الفكري، قد أخفت أو حاولت تجاهل الجذور الدينية لتصوراتها للتاريخ، وبالذات ارتباطها بالأفكار المسيحية حول الخلاص.

ويمكّننا التشابه البنيوي بين الأصولية الراديكالية والايديولوجيات السياسية الحديثة، ومن دون أن نفصل في معالجة ذلك في سياق الدراسة الحالية، من القول بأن الاستراتيجيات المختلفة للتعامل مع الأزمات تعكس، بصورة أو بأخرى، الفهم والرؤية السائدين للتاريخ في المجتمع المحدد وفي اللحظة المعينة. بعبارة أخرى، تستند هذه الاستراتيجيات في صياغتها لنماذجها المثالية وفي توجهاتها المرتبطة بذلك، ولو بصورة كامنة، إلى «وضع مجتمعي آخر» ينبغي تحقيقه في المستقبل. النماذج المرتبطة بهذه الاستراتيجيات هي إذاً صياغات فكرية وحركية ذات بنية متشابهة بصرف النظر عما اذا كانت كما هو الحال في الايديولوجيات المرتبطة بالحداثة العلمانية تضع محور ارتكازها في إطار مستقبل مفترض، أو في تصور لماضٍ مثالي كما هو الحال في الاستراتيجيات الاصولية. والنمطان، في النهاية، تعبير عن خطابات وصياغات ذات جذور دينية تهدف إلى القيام بعملية تعبئة سياسية لمجموعات معينة، وذلك في سياق محاولة إحلال بديل مجتمعي محدد في المستقبل. يمكن القول إذاً إن الاستراتيجيات التحديثية والأصولية للتعامل مع الأزمات هي بمثابة بدائل وظيفية. وربما يوضح هذا التشابه البنيوي نفسه أيضاً لماذا تأخذ مواجهة الأصوليين مع الخطاب الايديولوجي للحداثة، وفي بعض الأحيان مقولات أنصار هذا الخطاب، طابع الصراعات العقيدية: في هذا الإطار تقود الثنائيات المتضادة، مثل تنويري في مواجهة أصولي، وعقلاني في مقابل غير عقلاني، ليس فقط إلى عدم البحث عن الأسباب العميقة للظواهر التي تحاول توصيفها، وإنما أيضاً إلى القضاء على إمكانية المناقشة في إطار نقدي. فالمثقف التنويري يضع للحداثة ـ من خلال تعريفه الذاتي ـ مقاييس محددة تستبعد الاصوليين بداية باعتبارهم نفياً لها.

في المقابل، فإن إدراك التشابه البنيوي والاهتمام به يمكن أن يسمحا بتطوير مجموعة من المقولات التي نستطيع كباحثين استخدامها في مقارنات بهدف تحديد أوجه التلاقي والتميز أو الخصوصية بين الاستراتيجيات التحديثية والاصولية(٣٣). ونستطيع

---

(٣٣) والحقيقة أنه توجد منذ عشرات السنوات دراسات وكتابات حول الجانب الخلاصي لهذه الايديولوجيات والحركات الاجتماعية ـ السياسية التي ارتبطت بها. انظر في هذا الصدد: Norman Rufus Colin Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (London: Secker and Warburg, [1957]); Karl Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History* ([Chicago, IL]: University of Chicago Press, [1949]); Jacob Leib Talmon: *The Origins of Totalitarian Democracy* (London: Secker and Warburg, 1952-), and *Political Messianism: The* =

ان نحدد من خلال الادبيات المتوافرة الخصائص المميزة للايديولوجيات والحركات الاصولية، أو على الأقل ان نطور مجموعة من الاسئلة المركزية. ففي ما يتعلق بالاصولية الاسلامية، على سبيل المثال، تعتبر التساؤلات حول العلاقة بين الدين والدولة، ومعنى الشريعة، ورؤية الأوضاع المجتمعية ووضع الأقليات الدينية، ذات أهمية كبرى.

أما ما لم يتم في اعتقادنا بحثه حتى الآن بصورة وافية، وما يمكن أن يشكل إطاراً للمقارنة بالايديولوجيات والحركات الجماهيرية الاخرى، هو مجموعة اسئلة حول الانفتاح أو الانغلاق النسبي للايديولوجيا، الطابع الشمولي الاستبدادي للنظام المرغوب فيه، القدرات والإمكانات التحديثية للحركات الأصولية، أو بصورة أعم القدرة القيادية لهذه الحركات عندما تصل إلى السلطة، وأخيراً آثار وانعكاسات ضغوط الممارسة السياسية بحتميتها البراغماتية على الايديولوجيا[٣٤]. ما يرتبط بالسؤال الأخير من مقولات حول اختفاء القيادة الكاريزمية وتحولها إلى ظاهرة عادية نمطية، البحث المتزايد عن مساحات للتوافق المجتمعي والاستعداد لتطوير فهم تعددي للواقع، وبالتالي حول إمكانية قبول أشكال مختلفة من التعددية السياسية، يعود بنا مرة اخرى إلى عناصر التميز، على سبيل المثال الآثار المترتبة على المشاركة السياسية للحركات الاصولية، خصوصاً في ضوء الضغوط الداخلية الدافعة نحو محاولة إيجاد حلول براغماتية توفيقية على الدافع الديني الأصلي، وبالتالي على دور الدين في المجتمع.

رابعاً: التحدي الآخر للحداثة: الأصوليون بين التكيف البراغماتي والعنف الإرهابي

يرتبط الباعث الأصولي ـ ذلك الباعث الذي يدفع نحو التوجه إلى الاصول

Romantic Phase (New York: Praeger, [1961]); Jakob Taubes, *Abendländische Eschatologie,* = Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie; Bd. 3 (Bern: A. Francke, 1947); Eric Voegelin, *The New Science of Politics: An Introduction,* Charles R. Walgreen Foundation, Lectures (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1952), and Gottfried Kueenzlen, *Der Neue Mensch: Eine Untersuchung zur Saekularen Religionsgeschichte der Moderne* (München: [n. pb.], 1994).

(٣٤) وقد حاول إرنست غلنر في إطار «مشروع الأصولية» (الهامش رقم ٦) أن يقوم بمثل هذه المقارنة مع «الأديان العلمانية»، ولكن وتحديداً في ما يتعلق بإشكالية التاريخ بصورة غير مكتملة. انظر في هذا الصدد: Ernest Gellner, «Fundamentalism as a Comprehensive System: Soviet Marxism and Islamic Fundamentalism Compared,» in: Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds., *Fundamentalism Comprehended,* Fundamentalism Project; v. 5 (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1995).

الدينية ـ بالرغبة في التقرب من الله والوصول إلى اليقين الايماني. إلا ان هذا لا يرتب بالضرورة شيوع طريقة محددة وواحدة للتعامل مع الأصول. فعلماء الدين والقضاة الشرعيون يختلفون في تعاملهم مع النصوص والسنن الدينية عن المؤمن البسيط في حياته اليومية وعن المتصوف في إطار طريقته. والحقيقة أن ما ارتبط بذلك من تعددية على مستوى الرموز والممارسات الدينية ومن اختلاف في تفسير التقاليد الدينية وفهمها من مكان إلى مكان ومن جيل إلى جيل، إنما هو دليل على التفتح الذي حاول من خلاله المسلمون البحث عن حلول مناسبة لمشاكلهم في المكان والزمان المعينين. وما زالت هذه التعددية هي السمة المميزة لتعامل غالبية المسلمين مع أصول دينهم، هذا التعامل الذي يمتد على منحنى إحدى نهاياته، هي العلمانية الراغبة في إبعاد الدين عن السياسة، والاخرى هي التقليدية التي يعبر عنها، على سبيل المثال، مصطفى محمود، والتي تبهت عندها الحدود الفاصلة عن الأصولية.

من ناحية أخرى، يمكن تعيين الحد الفاصل بين الباعث الدافع إلى التوجه نحو أصول الدين، والتفسيرات الأصولية لها بصورة واضحة: الأصولية الإسلامية، وكما عرفناها في هذه الدراسة، هي محاولة لتسييس الرموز والتقاليد الدينية واستخدامها ايديولوجياً. ويدعي الأصوليون الراديكاليون، وهم في ذلك يتشابهون مع الطليعة الثورية للحركات الايديولوجية الشمولية في الغرب، احتكارهم الحقيقة المطلقة الكاملة، ولا يتسامحون مع اي تفسير بديل للواقع، إذ ترتبط إمكانية تطور طابع شمولي سلطوي للنظام المجتمعي الذي يحاول الراديكاليون تطبيقه بهذا البعد، ونقول «إمكانية» لأن الحركات الايديولوجية الراديكالية في المجتمعات ذات النمو الاقتصادي والاجتماعي المحدود لا تمتلك في العادة القدرات التنظيمية اللازمة لإقامة نظام شمولي على غرار الدولة الستالينية أو النازية. في إطار ذلك يمكن القول إن الثورة الإسلامية في إيران استندت في بنائها لنظامها الشمولي إلى تقليد في التاريخ صبغ في أغلب المراحل ـ باستثناء مرحلة التحديث المفروضة من أعلى في عهد الشاه ـ بنية وتركيبة نظم الحكم التي تعاقبت على ايران[٣٥].

على الرغم من ذلك، فإن تعميم صفة الراديكالية بهذا المعنى على الحركات الأصولية كلها هو أمر يمكن دحضه إمبريقياً. فالحركات الاجتماعية مثل جماعة الاخوان المسلمين عادة ما تتراوح في سياساتها وتوجهاتها، خصوصاً عندما تترك لها مساحة من حرية الحركة السياسية من قبل نظام الحكم بين التمسك بالمبادئ الايديولوجية ذات الصياغة الدينية، ومحاولة التوفيق البراغماتي بين مصالح متعارضة،

---

(٣٥) انظر في هذا الصدد: Kurt Greussing, *Vom «guten Koenig» zum Imam: Staatsmacht und Gesellschaft im Iran* (Bregenz: Vorarlberger Autoren Gesellschaft, 1987).

وهو الأمر الذي عادة ما يرتب ظهور انقسامات داخل كل حركة بين «الأصوليين» و«الواقعيين». وعندما تغدو الحركة الاصولية جزءاً من المسؤولية السياسية العامة في إطار العملية البرلمانية، كما هو الحال في الاردن أو في مصر في الثمانينيات، فإن القابلية للتكيف والاندماج تزداد بصورة واضحة، وهو الأمر الذي اثبته أيضاً الأسابيع الأولى من حكم أربكان في تركيا في خريف ١٩٩٦[٣٦]. أيضاً في إيران، بل وفي ظل وجود القيادة الكاريزمية للخميني، ضعف التمسك بالمبادئ المطلقة وتوالت إرهاصات أولى لسياسة براغماتية: فعلى الرغم من ان العلمانية تُرفض وتدان بصورة قاطعة، إلا أن مصالح الدولة، وبالرجوع إلى المبدأين الشرعيين المتعلقين بحالة الضرورة والمصلحة العامة، قد قُدمت في العديد من الاحيان على المبادئ. ومع ان هذا التوجه لا يمكن اعتباره علمانياً لأنه لا يفصل بصورة واعية ومنظمة بين الدين والسياسة ولا يطور إطاراً دنيوياً للنظام السياسي، إلا أنه يقود بصورة واقعية إلى علمنة السياسة والمجتمع، وذلك لأنه يتخلى عن الادعاء الشمولي المطلق للخطاب الاسلامي وعن تطبيقه في كل أمر من أمور المجتمع.

من ناحية أخرى، فإن الجمهورية الاسلامية في إيران لم تتخلَّ عن سياستها الراديكالية في الخارج ولم تقلل من رفضها واستبعادها القوى المعارضة ـ سواء فكرياً أو سياسياً ـ في الداخل. ونعتقد أن الحديث أو التفكير في امكانية تبني النظام الايراني مواقف اكثر براغماتية وتوفيقية إذا ما حدث تراجع نسبي للضغط الممارس عليه من الخارج، سواء من جانب البلدان العربية المجاورة أو من الغرب (منذ قيام الثورة وبصورة خاصة منذ أزمة احتجاز الرهائن في عام ١٩٧٩)، هو أمر لا طائل من ورائه في سياق هذه الدراسة. الأهم، من وجهة نظرنا، هو بحث ودراسة الأطر المجتمعية التي تحولت فيها راديكالية الجماعات الأصولية إلى عنف ـ منظم أو غير منظم ـ يصل أحياناً إلى إرهاب أعمى.

ولقد أدركت إسرائيل والولايات المتحدة في نهاية الأمر أنهما ساهمتا في ظهور وصعود حركات قد تصبح في لحظة ما معادية لهما. على الرغم من ذلك، فإن التطورات الأخيرة في افغانستان والصعود السريع لحركة الطالبان التي تبدو الآن كقوة مهيمنة في مجتمع أنهكته الحرب ضد الاتحاد السوفياتي ثم الحرب الاهلية على مدار خمسة عشر عاماً، توضح انه من السهل على الحركات الاصولية الراديكالية ان تجد لها

---

(٣٦) قارن في هذا الصدد: Gudrun Kraemer, «Cross - links and Double Talk? Islamist Movements in the Political Process,» in: Laura Guazzone, ed., *The Islamist Dilemma* (London: [n. pb.], 1995), pp. 39-67, and Nilufer Gole, «Authoritarian Secularism and Islamist Politics,» in: Augustus Richard Norton, ed., *Civil Society in the Middle East* (Leiden: E. J. Brill, 1996), vol. 2, pp. 17-43.

ممولين وموردين للسلاح في الخارج.

وقد أدت عقود مستمرة من الحرب الأهلية في السودان إلى خلق جو من العنف في مجتمع تنهار فيه الدولة وتتفتت سلطتها، وتبدو فيه الايديولوجيا الاسلامية العنيفة للمجموعة الحاكمة بمثابة محاولة يائسة لتوفير غطاء من الهوية والاصالة يضفي شرعية على السياسات المتبعة ويستطيع، ولو جزئياً، ربط مجموعات اجتماعية محددة بالنظام الحاكم. ينبغي القول في هذا السياق إن عدم احترام حقوق الانسان هو أمر منتشر في منطقة الشرق الاوسط ولا يقتصر بأية حال من الاحوال على النظم التي سيطر عليها أو يحكمها الأصوليون. فالتقارير السنوية لمنظمة العفو الدولية تثبت أن معظم النظم السلطوية الحاكمة في المنطقة والتي تؤكد طابعاً علمانياً بصورة ما، تمارس انتهاكات لحقوق الإنسان منظمة بصورة لا تقل وحشية عن النظم الاصولية.

وفي النهاية، فقد بدأ التصعيد المتبادل للعنف والعنف المضاد في الجزائر بعد أن أعاقت قوى محددة في الجيش والحزب الحاكم وبيروقراطية الدولة من خلال الانقلاب في كانون الثاني/يناير ١٩٩٢، الانتصار الانتخابي لجبهة الانقاذ، وأرادت بذلك أيضاً القضاء على محاولات الإصلاح الاقتصادي التي بدأت في التسعينيات ورتبت تقليص امتيازات هذه القوى بصورة كبيرة. كذلك فقد قامت الحكومة المصرية، وبهدف منع تكرار النموذج الجزائري، وبعد أن كان الوضع السياسي قد استقر في مصر بصورة ما بعد مرور عشر سنوات على اغتيال السادات في تشرين الأول/اكتوبر عام ١٩٨١، بمواجهة الجماعات الإسلامية بعنف غير مسبوق.

وكما سبق القول، فإن الأصولية الإسلامية، تماماً مثل الأصوليات الأخرى، هي نتاج وردّ فعل على الحداثة. وعلى الرغم من التوجه الماضوي وإضفاء طابع مثالي على جماعة المسلمين الأولين، إلا أن الحركات الأصولية الإسلامية، خصوصاً في شكلها الراديكالي، هي حركات ايديولوجية وسياسية تهتم بالمستقبل أيضاً. أما الإجابة عن التساؤل الخاص بمدى قدرة الأصولية الإسلامية في المجتمعات التي كون فيها الأصوليون حركات اجتماعية على التحول إلى بديل اجتماعي وسياسي وثقافي من النظم السلطوية الفاسدة التي لم تستطع، سواء منذ الاستقلال أو منذ قيامها، تطوير حلول لمشاكل مجتمعاتها الاقتصادية والاجتماعية، أو تقديم صياغة مناسبة لقضية الهوية الثقافية وإشكالية الأصالة تعطي مواطنيها رؤية للعالم ومعنى للحياة. أما الإجابة عن ذلك فتُعد أمراً لا يمكن حسمه هنا، ذلك أنه وبغض النظر عن النموذج الماليزي الذي ارتبطت فيه عملية النمو الاقتصادي بأسلمة منظمة للدولة والمجتمع من قبل النظام السياسي، لا توجد، راهناً، أدلة إيجابية على الامكانات القيادية والتنظيمية للنظم الإسلامية.

الفصل التاسع

التراث وإشكالية النهضة في الخطاب العربي المعاصر(*)

عبد المجيد بوقربة (**)

مقدمة

يتوزع هذا البحث على ثلاثة أقسام وهي:

القسم الأول: ويشمل النقطتين التاليتين:

١ ـ تحديد الإطار المرجعي، أي السياق الثقافي الذي أفرز اشكالية النهضة والتراث.

٢ ـ قراءة تكوينية للنظريات النهضوية التي نتجت من هذه الاشكالية.

القسم الثاني: قراءة بنيوية تهدف إلى الكشف عن السلطات الابستيمولوجية التي أطّرت هذه النظريات والتصورات النهضوية.

القسم الثالث: تفكيك الإطار المرجعي السابق وإعادة بناء إطار مرجعي جديد تؤول فيه اشكالية النهضة والتراث إلى إشكالية التقدم وتحقيق الوعي التاريخي على صعيد الفكر العربي المعاصر.

القسم الأول

ليس من السهل، بل لعله من غير الممكن أيضاً، تحديد تاريخ ظهور مسألة

(*) نشر في: **المستقبل العربي**، السنة ١٤، العدد ١٥١ (أيلول/ سبتمبر ١٩٩١)، ص ٧٥ ـ ٩٦.

(**) باحث عربي ورئيس قسم الفكر الفلسفي لجمعية التنوير الثقافي ـ ولاية بشار ـ الجزائر.

التراث في الخطاب العربي[1]. وتلك ظاهرة تنسحب على جميع المسائل التي عرفها مسار الثقافة العربية، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بنقل مسألة من معناها اللغوي التداولي إلى معنى إشكالي فكري مغاير له. إن هذا النوع من المسائل النظرية لا يستقر ولا يكتسب هويته الذاتية بوصفه كائناً معرفياً إلا بعد مرحلة طويلة من الاستهلاك الفكري يكون فيها ملتبساً بالمعنى السابق في الوقت نفسه الذي يعمل فيه على تضمين معانٍ جديدة تكون هي الأخرى في طور التدقيق والاستقرار. إذن، فسيغدو من قبيل التقريب فقط القول إن هذه المسألة أو تلك قد ولدت بمناسبة كذا، أو إنما كان ظهورها نتيجة هذا الشخص أو ذاك. غير أن عملية التعرف إلى طبيعة الإطار المرجعي، أي السياق الثقافي الذي أنتجها، تصبح ضرورية هنا، فإلى هذا الإطار المرجعي يجب أن نتجه باهتمامنا الآن.

يمكن القول مبدئياً إن نوع التصور الذي حمل رواد الفكر في القرن السابق لمشروع «النهضة» كان سبباً في ظهور مشكلة التراث، إذ بدلاً من أن ينطلق هؤلاء الرواد في تشييد حلمهم النهضوي من الحاضر ومكوّناته الفعلية راحوا يتصورون النهضة إما في القفز على الماضي وذلك بـ «تخريج الرجل العربي العصري الذي لا يرجع إلى أكثر من خمسمائة سنة»[2] من التاريخ الأوروبي، وإما في الاعتبار القائل بـ «أن لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»[3]. إذن، فكلا التصورين على الرغم من الاختلاف الظاهر بينهما، كان في حقيقة الأمر يصدر عن المنطق نفسه الذي يعتبر النهضة مشروعاً للماضي سواء من أجل إحيائه أو إلغائه. أما الحاضر ومستجداته فقد ظل يكتسي في غالب الأحيان صورة الغياب الكلي، وبالتالي كانت نتيجة هذا التصور: استمرار القديم لا في «أحشاء» الجديد يغنيه ويؤصّله، بل استمراره إلى جنبه يضايقه ويكبّله.

لنكتفِ الآن بالقول إن اشكالية التراث في الخطاب العربي المعاصر قضية لا معنى لها إلا داخل التصور النهضوي الذي يفرض نفسه كإطار مرجعي لهذا الخطاب، ولنتعرف إليه من خلال النصوص التالية:

«التاريخ لا يعيد نفسه، ولو فعل لدار حول نفسه. فلا يكون هناك ارتقاء إلى

---

(١) الواقع أن لفظ «التراث» لا يحمل في كتابات القدماء البطانة الإشكالية والوجدانية نفسها التي نحملها في وعينا نحن العرب المعاصرين لأنهم لم يصطدموا في تصورهم لـ «النهضة» بالمشكلة ذاتها التي اصطدمنا بها اليوم (مشكلة الأصالة والمعاصرة).

(٢) سلامة موسى، **التثقيف الذاتي** (القاهرة: مطبعة التقدم، [د.ت.])، ص ٨٠.

(٣) محمد البشير الابراهيمي، **آثار محمد البشير الابراهيمي**، ٤ ج (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٧٨ ـ ١٩٨٥)، ج ٤، ص ٧٥ وما بعدها.

أعلى أو تقدم إلى الأمام، وإنما تكون هناك حركة دائرية تنتهي إلى حيث ابتدأت، وإنما التاريخ يعيد المشكلات التي تشبه المشكلات القديمة ويقدّم لها الحلول التي تشبه أو لا تشبه الحلول القديمة، ولكنها لا تطابقها، إذ هي تجري على مستوى أعلى، أي التاريخ يدور، ولكن في حركة لولبية كلما انتهى من دورة صعد درجة إلى أعلى وقام بدورة أخرى. ونحن في هذه الأيام نعاني مشكلة، بل مشكلات فلسفية، كتلك التي عانتها أوروبا في نهضتها الأولى في ايطاليا ونهضتها الثانية في فرنسا. إننا في أزمة فلسفية من حيث أسلوب الحياة ومن حيث نظام المجتمع الذي يجب أن نعيش فيه. ونحن أيضاً في تنازع بقاء مع أمم كبيرة وصغيرة»[٤]. «لقد انطلقت في أيامنا حيوية جديدة في بلادنا، تجدد القيم والأوزان في معاني الحياة والاجتماع والرقي. ولكننا لا نزال في اختلاط وارتباك وتردد، لا نعرف هل نأخذ بالقيم القديمة أم بالقيم الجديدة؟ ما هي النهضة، هل هي القيم القديمة؟ إن أسوأ ما أخشاه أن ننتصر على المستعمرين ونطردهم، وأن ننتصر على المستغلين ونخضعهم. ثم نعجز عن أن نهزم القرون الوسطى في حياتنا ونعود إلى دعوة «عودوا إلى القدماء»»[٥].

إن قضية «النهضة» التي يدافع عنها الخطاب الليبرالي العربي قضية غريبة حقاً. فهو يرفض منذ البداية دعوة السلفي الإصلاحية لأنها محكومة في نظره برؤية غيبية للحياة، في حين أن النهضة الصحيحة يجب أن تنطلق من كسرها وتؤسس مبادىء ثقافية علمية بديلة منها. ولكن ما هو البديل «الثقافي العلمي» الذي يقترحه الليبرالي العربي كأساس للنهضة المنشودة؟

من هذه النقطة بالذات ينكشف انفصام الليبرالي وتهافت أطروحته، فهو يريد «تخريج الرجل العربي العصري» بالفعل، ولكن ليس بواسطة طرد القدماء كما كان يدّعي، بل باستبدالهم بفريق من القدماء الغربيين، بحيث نتحوّل من هيمنة الشافعي وابن رشد وسيبويه والأصمعي إلى هيمنة إبسن وروسو وماركس وداروين. أما اعادة بناء الذات العربية الحاضرة، أو تحقيق استقلالها التاريخي التام عن كل النماذج، فذلك ما لم يعِهِ صاحبنا، وبالتالي كانت مرافعته لا تختلف من حيث أسلوبها ونوع الهم الذي يؤطرها عن باقي مرافعات السلفي والماركسي والتوفيقي، كما سنرى.

لقد كان الخطاب السلفي ولا يزال خطاباً من أجل العقل، ينوِّه به، ويدعو إلى الاحتكام إليه، غير أن نظرته للعقل تجد إطارها المرجعي في الاشتقاق اللغوي الذي يعتبر العقل مأخوذاً من: «عقلت البعير»[٦]، أي إذا جمعت قوائمه ومنعته من الحركة،

---

(٤) سلامة موسى، **ما هي النهضة ومختارات أخرى**، تقديم مصطفى ماضي (الجزائر: موفم للنشر، ١٩٨٧)، ص ١٦١ ـ ١٦٣.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٦) انظر مادة «عقل،» في: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، [د.ت.])، ج ١١. وانظر أيضاً تعريف الجبائي للعقل في: أبو الحسن علي بن =

كما تستمد وظيفتها من كونها «تعقل عن الله» إما بـ «فكر ونظر» أو بـ «بصيرة ومعرفة». إنها في الواقع لا تختلف من ناحية مضمونها وطبيعتها عن «العقل الأشعري» الذي عرَّفه الغزالي تعريفاً جامعاً، مانعاً، عندما وصفه بأنه «العقل الذي يدلّ على صدق النبي ثم يعزل نفسه»[(٧)]. وأخيراً إنه العقل الذي حدده رائد السلفية الحديثة في: «تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لتردّ من شططه، وتقلل من خلطه وخبطه. . . وأنه على هذا الوجه يعدّ صديقاً للعلم، باعثاً على البحث في أسرار الكون، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل . . . »[(٨)].

إن الأدوات المعرفية والمفاهيم النظرية التي يفكر بواسطتها السلفي العربي هي نفسها الأدوات والمفاهيم التي كانت تشكّل من قبل العالم المعرفي للمجتمع الإسلامي في العصر الوسيط، لذلك فالسلفي حينما يدعو إلى استعادتها من أجل تأسيس «الصحوة الاسلامية»، لا يسأل: هل تنتمي هذه المفاهيم إلى شبكة الآثار التي خلّفتها فينا سيرورتنا الثقافية التاريخية؟ بل يسكت عن ذلك، مبرزاً الجانب الآخر من المسألة، وهو أننا نعيش «اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم» حتى ان الكثير مما نحسبه الآن «ثقافة اسلامية ومراجع اسلامية وفلسفة اسلامية وتفكيراً اسلامياً، هو كذلك من صنع هذه الجاهلية»[(٩)].

لماذا يسكت السلفي عن هذا السؤال؟ لماذا يلغي كل ما في الحاضر بدعوى أنه من صنع الجاهلية؟

يبدو أن الحقيقة «المؤلمة» التي يجتهد الخطاب السلفي في قمعها بمختلف آليات الكبت اللاشعورية متضمنة في تركيبة وعيه النهضوي. فقيام الخلافة الاسلامية لم يكن ممكناً تاريخياً إلا بزوال الآخر المنافس، أقصد الامبراطوريتين الفارسية والرومانية. ولما

= اسماعيل الأشعري، **مقالات الاسلاميين واختلاف المصلّين**، تحقيق هلموت ريتر، ط ٢ (اسطنبول: [د. ن.]، ١٩٣٩)، ص ٤٨٠؛ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ٢ ج في ١ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩).

(٧) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول** (القاهرة؛ بولاق: المطبعة الأميرية، ١٣٢٢هـ)، ج ١، ص ٦.

(٨) النص لمحمد عبده، نقلاً عن: أحمد أمين، **زعماء الاصلاح في العصر الحديث** (بيروت: دار الكتاب العربي، [د.ت.])، ص ٣٢٧.

(٩) سيد قطب، **معالم في الطريق** (دمشق: دار دمشق، [د.ت.])، ص ٢١ ـ ٢٢.

كان سقوط الآخر يعني شرطاً ضرورياً في مسلسل التطور الاسلامي، فإن الخطاب السلفي الذي انتدب ذاته لهذه المهمة التاريخية، أي اعادة بعث الاسلام وتسلّم قيادة الانسانية[١٠]، لا يمكن أن يكون معقولاً على الأقل بينه وبين نفسه إلا بإلغاء هذا الشرط، وهل ثمة من سبيل إلى ذلك سوى اعتماد القياس والتشبيه؟ تشبيه الحاضر بالماضي ليتأتى تغييره و«الثورة» عليه.

ذلك هو الدافع الحقيقي لسكوت السلفي عن هذا الشرط التاريخي، ومهما يكن، فإن خطابه يبقى أكثر معقولية في نظرنا من خطاب الليبرالي العربي، لأنه يتكلم من داخل إطار مرجعي حقيقي يمنحه الانسجام والقوة، بخلاف صاحبنا الليبرالي المتطفل، الذي لا تاريخ له.

إذا كان السلفي والليبرالي يقرآن النهضة في القفز على الحاضر لا في إعادة صنعه وبنائه، فهل الماركسي العربي كذلك؟ أي هل ينتمي إلى التصور السابق نفسه؟ لنستمع إليه، فهو أدرى بوصف «بضاعته»:

لعل أبرز مسألة فلسفية وايديولوجية ـ في نظر المثقف الماركسي ـ شغلت ولا تزال تشغل المفكرين الاشتراكيين منذ منتصف الخمسينيات وإلى اليوم هي كالآتي: «الاشتراكية الضرورية والواجبة للوطن العربي، جزءاً وكلاً، أهي الأفكار المتولدة من الاشتراكية العلمية، أم هي الأفكار المتولدة من تغيرات المجتمع العربي؟»[١١].

إن الإشكالية التي يصدر عنها الماركسي العربي، كما هو واضح من صيغة السؤال، لا تبعد كثيراً عن إطار التصور النهضوي الذي ينتظم نظيريه السلفي والليبرالي، رغم أنه يتهمهما ويصنّفهما ضمن «البرجوازية الصغيرة» صاحبة «الايديولوجيا الانتهازية». ذلك أنه هو أيضاً، حينما ينصرف بفكره إلى ضرورة البحث عن «نظرية ثورية عربية قومية»[١٢]، يقفز فجأة على ما يجب البدء به، أعني الواقع ومتطلباته، ليطرح بديلاً من مشكلة العلاقة بين الاشتراكية «العلمية» والتراث العربي في صيغ انشائية توليفية تفتقد العمق والوحدة المنطقية. . . وفي قول هذا الأخير ما يؤكد ذلك:

«إن ظهور تلك التيارات وأمثالها (يقصد التيار السلفي والليبرالي) في عصر حركة التحرر الوطني وانهيار الامبريالية وما تبع ذلك من اشتداد الصراع الايديولوجي، يضع في واجهة القضايا المطروحة في هذا العصر قضية الموقف من التراث الروحي القومي على أساس جديد، أساس تقويمه واستيعابه وتوظيفه لمصلحة

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٠.

(١١) نسيب نمر، **فلسفة الحركة الوطنية التحررية** (بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٧١)، ص ٣٥.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٦.

هذا الصراع الايديولوجي نفسه. لذا أصبحت القضية معقدة بقدر ما أصبحت مشكلة من أبرز مشكلات الفكر المعاصر. ومن هنا أصبح من غير الممكن حلّها في المرحلة الحاضرة إلا على أساس ايديولوجي. وإذا كان الفكر البرجوازي العربي يحاول (...) أن يحلّ المشكلة وفقاً لمواقفه الايديولوجية، فقد حان الوقت، إذن، للفكر العربي الثوري أن يقدِّم الحلول لها وفقاً لايديولوجيته الثورية»[١٣]. ولكن ما هي الكيفية التي يقترحها الفكر الثوري لحل مشكلة التراث؟

يرى الماركسي العربي أن كيفية حل هذه المشكلة لا يمكن أن تكون صحيحة وحقيقية إلا في ضوء المنهج المادي التاريخي الذي يهتم أساساً بإبراز الجوانب المادية المشرقة في تفكير القدماء، وذلك من أجل توظيفها توظيفاً ايديولوجياً يوقّر القاعدة الفكرية التي تخدم مصالح الفئات الاجتماعية ذات التوجه الاشتراكي التقدمي. غير أن موضوعة الانطلاق من منجزات الحاضر واعتمادها في فهم التراث[١٤] جعلت المثقف الماركسي يسقط غالباً ضحية النزعة الاطلاقية التي لا تراعي في استنتاجاتها نسبية الفضاء الفكري الذي كان ينتظم القدماء، بل نحتت منه واقعاً «طوباوياً» يعزيها عما افتقدته في واقع «النضال» اليومي.

لِنَغُضّ الطرف الآن عن الطابع التوليفي المتناقض الذي يحكم وعي المثقف الماركسي غير الواعي بنفسه، ولنصغِ إلى تفاصيل أخرى يسردها صاحب الوضعية المنطقية بخصوص أزمته الروحية:

«لم تكن قد أتيحت لكاتب هذه الصفحات في معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الأمد تمكّنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل، فهو واحد من ألوف المثقفين العرب، الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبي ـ قديم أو حديث ـ حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأن ذلك هو الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه، لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه. ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواماً بعد أعوام: الفكر الأوروبي دراسته وهو طالب، والفكر الأوروبي تدريسه وهو أستاذ، والفكر الأوروبي مسلاته كلما أراد التسلية في أوقات الفراغ، وكانت أسماء الأعلام والمذاهب في التراث العربي لا تجيئه إلاّ أصداء مفككة متناثرة، كالأشباح الغامضة يلمحها وهي طافية على أسطر الكاتبين. ثم أخذته في أعوامه الأخيرة صحوة قلقة، فلقد فوجىء وهو في أنضج سنيّه، بأن مشكلة المشكلات في حياتنا الثقافية الراهنة، ليست هي: كم أخذنا من ثقافات الغرب وكم ينبغي لنا أن نزيد، إذ لو كان الأمر

---

(١٣) حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ط ٥، ٢ ج (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٥)، ج ١، ص ١٢.

(١٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦.

كذلك لهان، فما علينا عندئذ إلا أن نضاعف من سرعة المطابع، ونزيد من عدد المترجمين، فإذا الثقافات الغربية قد رُصَّت على رفوفنا بالألوف بعد أن كانت تُرصّ بالمئين، لكن لا، ليست هذه هي المشكلة، وإنما المشكلة على الحقيقة هي: كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه، وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها؟ إنه لمحال أن يكون الطريق إلى هذه المواءمة هو أن نضع المنقول والأصيل في تجاور، بحيث نشير بأصابعنا إلى رفوفنا فنقول: هذا هو شكسبير قائم إلى جوار أبي العلاء، فكيف إذن يكون الطريق؟»[١٥].

نعم ذلك هو السؤال الكبير الذي أفزع المثقف الوضعي بعدما أمضى فترة طويلة من عمره يدعو إلى ضرورة تبنّي «فلسفة علمية» والتخلي عن «خرافة الميتافيزيقا» ظناً منه أن: «لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بتراً، وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علماً وحضارة ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم»[١٦]. والحضارة كما يقول صاحب الوضعية المنطقية: «وحدة لا تتجزأ، فإما أن نقبلها من أصحابها ـ وأصحابها اليوم هم أبناء أوروبا وأمريكا بلا نزاع ـ وإما أن نرفضها، وليس في الأمر خيار بحيث ننتقي جانباً ونترك جانباً كما دعا إلى ذلك الداعون إلى اعتدال»[١٧].

إذن، فالأزمة الحقيقية التي تعانيها الثقافة العربية ـ في نظر «الفيلسوف» الوضعي، ليست هي: كم أخذنا من حضارة الغرب وكم ينبغي أن نزيد؟ بل هي: كيف نوائم بين الفكر الأوروبي الوافد إلينا وبين تراثنا القديم بحيث يندمج الاثنان في نظرة واحدة دون أن يكون اندماجهما تجاوراً بين متنافرين، ولكن: «يأتي تضافراً تُنسج فيه خيوط الموروث مع خيوط العصر نسج اللحمة والسدى»[١٨].

بناء على هذه الرؤية «الجديدة» التي تستقرىء متطلبات التغيير في الثقافة العربية يحاول «فيلسوفنا» أن يجد مخرجاً لوضعيتنا الفكرية الراهنة، فيلجأ إلى تراث الفلسفة البراغماتية، يستلهمه الحل ثم يكون جوابه هو أن: «نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقاً عملياً، فيضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة. . . فإذا كان عند أسلافنا طريقة تفيدنا في معاشنا الراهن، أخذناها وكان ذلك هو الجانب الذي نحييه من التراث، وأما ما لا ينفع نفعاً عملياً تطبيقياً فهو الذي نتركه غير آسفين»[١٩].

---

(١٥) زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، ط ٧ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٢)، ص ٥ ـ ٦.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٣.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٣.

(١٨) زكي نجيب محمود، **المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري**، ط ٣ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨١)، ص ٧.

(١٩) محمود، **تجديد الفكر العربي**، ص ١٨.

إن رؤية المثقف الوضعي، كما يظهر هنا، محكومة على طول الخط بمبادىء الوضعية المنطقية وبطريقة تعاملها مع موضوعاتها، حتى انه لما تساءل عن الكيفية التي يطبّق بها ذلك المبدأ، لم يجد أمامه إلا أسلوب الفلاسفة الوضعيين الذي يقضي بالفصل بين شكل القضية ومحتواها تماماً كما يُفصل في الرياضيات بين قالب المعادلة ومكوناتها، وفي المنطق بين صورة القضية ومحتواها، فكان جوابه هذه المرة هو: «أن نأخذ عن الأقدمين وجهات النظر بعد تجريدها من مشكلاتهم الخاصة التي جعلوها موضوع البحث. وذلك لأنه يبعد جداً ـ لتطاول الزمن بيننا وبينهم ـ أن تكون مشكلات حياتنا اليوم هي نفسها مشكلاتهم، وإذن، لم يعد يجدي أن أحصر بحثي في مشكلاتهم التي طويت موضوعاتها طيّاً، ولكن الذي قد يعود علينا بالنفع العظيم، من حيث الحفاظ على كيان لنا عربي الخصائص، هو أن ننظر إلى الأمور بمثل ما نظروا، أو قل بعبارة أخرى، أن نحتكم في حلول مشكلاتنا إلى المعايير نفسها التي كانوا قد احتكموا هم إليها»[٢٠].

هكذا ينتهي التطواف بصاحب الوضعية المنطقية في أروقة التراث القديم إلى تبنّي فلسفة توفيقية هجينة، فلسفة تبشر بميتافيزيقا كانت من قبل «خرافة» وتروّج لبضاعة كلامية كانت ترى فيها مادة للتسلية في أوقات الفراغ[٢١]. فهل نستنتج هنا أن الفكر العربي المعاصر قد بلغ مع المثقف الوضعي التوفيقي مرحلة يمكن تسميتها بـ «عنق الزجاجة»، أم نؤجل الحكم إلى حين الاستماع إلى مرافعات أخرى؟

«التراث والتجديد يعبّران عن موقف طبيعي للغاية، فالماضي والحاضر كلاهما معاشان في الشعور، ووصف الشعور هو في نفس الوقت وصف للمخزون النفسي المتراكم من الموروث في تفاعله مع الواقع الحاضر، اسقاطاً من الماضي أو رؤية للحاضر. فتحليل التراث هو في نفس الوقت تحليل لعقليتنا المعاصرة وبيان أسباب معوقاتها، وتحليل عقليتنا المعاصرة هو في نفس الوقت تحليل للتراث لما كان التراث القديم مكوناً رئيسياً في عقليتنا المعاصرة، ومن ثم يسهّل علينا رؤية الحاضر في الماضي، ورؤية الماضي في الحاضر. فالتراث والتجديد يؤسسان معاً علماً جديداً هو وصف للحاضر وكأنه ماضٍ يتحرك، ووصف للماضي على أنه حاضر معاش، خاصة في بيئة كتلك التي نعيشها حيث الحضارة فيها ما زالت قيمة، وحيث الموروث ما زال مقبولاً. فالحديث عن القديم يمكّن من رؤية العصر فيه، وكلما أوغل الباحث في القديم وفك رموزه، وحلّ طلاسمه، أمكن رؤية العصر، والقضاء على المعوقات في القديم إلى الأبد، وإبراز مواطن القوة والأصالة لتأسيس نهضتنا المعاصرة»[٢٢].

---

(٢٠) محمود، **المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري**، ص ٧.

(٢١) محمود، **تجديد الفكر العربي**، ص ٢٤١.

(٢٢) حسن حنفي، **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ١٦ ـ ١٧.

إن الذي يستمع إلى هذه العبارات يظن للوهلة الأولى ظناً قوياً أننا هنا إزاء خطاب جديد للعقل السلفي عن نفسه، وبالتالي أمام بداية جديدة لتأسيس وعي نهضوي في الخطاب العربي المعاصر. غير أن الحقيقة ليست كذلك، فسرعان ما يكتشف المستمع أن القضية لا تتعلق بتحليل القديم ونقده قصد توظيفه في بناء الحاضر، بل القضية في عمقها لدى السلفي اليساري تؤول إلى نوع من الاختيار العفوي بين عدد من الحلول «البدائل» ينطوي عليها التراث العربي. فالتجسيم مثلاً: «وهو الاختيار القديم المرفوض قد يثير الأذهان حالياً في الربط بين الله وسيناء، بين التوحيد وفلسطين، فالفصل القديم بين الخالق والمخلوق كان دفاعاً عن الخالق ضد ثقافات المخلوق القديمة. ولكن الحال قد تغيّر الآن، وأصبحت مأساتنا هي مكاسبنا القديمة، الفصل بين الخالق والمخلوق، ومطلبنا هو ما هاجمناه قديماً، الربط بين الله والعالم: لقد ساد الاختيار الأشعري أكثر من عشرة قرون، وقد تكون هذه السيادة إحدى معوقات العصر لأنها تعطي الأولوية لله في الفعل وفي العلم وفي الحكم وفي التقييم، في حين أن وجداننا المعاصر يعاني ضياع أخذ زمام المبادرة منه باسم الله مرة، وباسم السلطان مرة أخرى. ومن ثم، فالاختيار البديل، الاختيار الاعتزالي، الذي لم يسد لسوء الحظ إلا قرناً أو قرنين من الزمان، بلغت الحضارة الاسلامية فيهما الذروة، هذا الاختيار قد يكون أكثر تعبيراً عن حاجات العصر، وأكثر تلبية لمطالبه. ما رفضناه قديماً قد نقبله حديثاً، وما قبلناه قديماً قد نرفضه حديثاً، فكل الاحتمالات أمامنا متساوية، كما كان الحال عند القدماء فقبلوا منها ما عبّر عن حاجات عصرهم. وخطأنا نحن أننا نأخذ الاختيار نفسه بالرغم من تغيّر حاجات العصر، فقد رُفض المذهب الطبيعي قديماً لأنه كان خطراً على التوحيد وفاعليته، ولكنه قد يُقبل حالياً لأن فيه عود الإنسان إلى الطبيعة منظّراً إياها، وفاعلاً فيها، ومكتشفاً قوانينها بدلاً من فصم نفسه عنها، وإسقاطها من حسابه بالتركيز على التوحيد القديم. مهمة «التراث والتجديد»، إذن هي إعادة كل الاحتمالات القديمة بل ووضع احتمالات جديدة، واختيار أنسبها لحاجات العصر، إذ لا يوجد مقياس صواب وخطأ نظري للحكم عليه، بل لا يوجد إلاّ مقياس عملي. فالاختيار المتبع الفعّال المجيب لمطالب العصر هو الاختيار المطلوب»[٢٣].

هل نحتاج هذه المرة أيضاً إلى التأكيد على الطابع الانتقائي والبراغماتي الملازم للخطاب العربي الذي لا يستطيع أن يخطط للنهضة إلاّ عبر «البدائل» التي يستعيرها من هذا الطرف أو ذاك دون أن يعمل على تبيئتها وتحيينها، حتى لا تتحول لديه إلى موضوع قياس؟ لنكتفِ بهذا القدر، فعدوى التناقض والتهافت في «العقل العربي» لا تقف عند هذا الحد، إنما تطال اتجاهات أكثر «عصرية» كما كنا نعتقد.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٨.

تحتل قضية «العقلانية» موقع الصدارة في إشكالية المثقف التوفيقي، الذي يعتبر أن نقطة الضعف الخطيرة في مشروع النهضة العربية الحديثة، ترجع إلى غياب «نقد العقل» في الخطاب النهضوي، إذ لم يدرك رواد النهضة العربية ـ في نظره ـ أن «سلاح النقد» يجب أن يسبقه أو يرافقه على الأقل «نقد السلاح»، لذلك راحوا يتصوّرون النهضة ويخططون لها «إما بعقول «أعدَّت للماضي»، حسب تعبير غرامشي، وإما بمفاهيم أنتجها «حاضر» غير حاضرهم ـ حاضر كان قد أصبح هو الآخر في موطنه ماضياً ثم تجاوزه»[٢٤]. وبناء عليه، فإن أي مشروع أو محاولة تستهدف النهوض بالواقع العربي من بؤرة التخلف لن تكون هي نفسها في المستوى المطلوب أو ذات مفعول حقيقي، ما لم تع أن البداية الأساسية هي تلك الشبكة من الآثار التي خلّفتها فينا سيرورتنا الثقافية الطويلة منذ انبثاق «العقل العربي» في «عصر التدوين»، عصر البناء الشامل للثقافة العربية.

نعم، لقد كان هذا المنطلق في حدّ ذاته خطوة ايجابية نحو تشييد الحلم النهضوي. وبالرغم من أننا هنا لا نختلف مع المثقف التوفيقي حول أهمية «نقد الذات» لتشييد البداية الفعلية للنهضة العربية، غير أن نوع البداية التي اختارها المؤلف كنقطة انطلاق لهذه النهضة تبقى في نظرنا مفتوحة للنقاش، إذ لماذا يجعل عملية تحديث العقل العربي وتجديده متوقفة فقط على الانتظام في تراث المدرسة الأندلسية دون غيره؟

ألأن ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون كانوا هم الممثل الوحيد لنزعة العقل والتجديد في تراثنا، كما يقول؟[٢٥].

كلا، إن مؤلفنا يدرك تماماً أن هؤلاء الأعلام ليسوا نتاج أنفسهم، بقدر ما هم نتاج الماضي، كل الماضي، ولكن «عدوى» الانتقائية التجزيئية فوّتت عليه، أن المسألة ليست هي: أن نأخذ ما نشاء ونترك ما نشاء، بل المسألة هي: كيف نتعامل مع التراث في كليته، تعاملاً نقدياً، يعيد إليه تاريخيته ويحقق له انسجامه ونسبيته؟

إذن، وبعد التعرّف إلى طبيعة الإطار المرجعي الذي أفرز إشكالية النهضة والتراث في الخطاب العربي المعاصر، ما الذي يمكننا الآن أن نضيفه كخلاصة عامة إلى هذا القسم؟

إنه لغني عن البيان، القول إن إشكالية الأصالة والمعاصرة ما كان لها أن تشغل

---

(٢٤) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨)، ص ٧.

(٢٥) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩١٥)، ص ٥٦٦ و٥٨٦ ـ ٥٨٧.

كل ذلك الحيز الهام من تاريخنا الفكري، لو أن رواد النهضة انطلقوا مما كان ينبغي البدء به، أعني إعادة تأسيس التاريخ على صعيد الوعي بصورة تحقق للذات العربية استقلالها التاريخي، وتعمل في الوقت نفسه على ترتيب العلاقة بينها وبين تراثها، بحيث لا يصبح هذا الاخير طرفاً ضاغطاً يزاحم الحاضر في عقر داره ويسلبه صيرورته. أما وأنهم لم يفعلوا، فقد كان من المنتظر أن يؤدي بهم تصورهم إلى خيار خاطىء بين ماض دون مستقبل، وبين مستقبل دون ماض. فكانت النتيجة تعطّل مشروع «النهضة» العربية، واجترار الفكر النهضوي للقضايا نفسها دون تحقيق أدنى تقدّم.

القسم الثاني

كانت هذه الفقرة، كما رأينا، هي الخلاصة العامة التي ختمنا بها تحليلنا للتصور النهضوي الذي يفرض نفسه إطاراً مرجعياً للخطاب العربي المعاصر. وبالرغم من تأكيدنا على أهميته كعامل رئيس في تأطير إشكالية النهضة والتراث داخل الاتجاهات والتيارات التقليدية التي تتقاسم الفكر العربي الحديث، إلا أننا لم نشر بعد إلى طبيعته الابستيمولوجية، أي ما يجعل منه شرطاً أساسياً تفقد من دونه تلك الشبكة من العلاقات التي يقيمها المثقف العربي بين مختلف الأطراف المتصارعة داخل وعيه، معقوليتها، أعني فعاليتها كمحدِّدات لا يمكن تبريرها إلا بواسطة الآخر الذي تستمد منه اجرائيتها.

لنستعن بادىء ذي بدء بهذه المحدِّدات للكشف عن الطبيعة البنيوية للتصوّر النهضوي، وذلك قبل استخلاص النتائج الختامية.

لقد ارتبط وعي النهضة لدى المجتمع العربي الحديث تاريخياً بنموذجين حضاريين هما: النموذج الأوروبي الذي كان تحدّيه له عسكرياً وعلمياً المهماز الذي أيقظ وعيه بهذه النهضة، والنموذج العربي الاسلامي الذي كان ولا يزال يشكّل، بالنسبة إليه، السند الوحيد الذي لا بد منه لعملية تأكيد الذات أمام هذا التحدي الحضاري الأجنبي. ولما كان النموذج الغربي يحمل في آن واحد الحرية والقمع ـ المبادىء الليبرالية والتدخل الاستعماري ـ والنموذج الاسلامي يقدم نفسه أيضاً عبر سلسلة من التخلف والانحطاط التاريخي، فقد كان لا بد من أن يأتي اختيار أحد النموذجين كنقطة انطلاق للنهضة العربية مصحوباً بنوع من التوتر النفسي شبيه بذلك الذي يسمّيه بلويلر[٢٦] ـ Bleuler ـ التجاذب الوجداني (Ambivalence) حيث تمتزج في ذات الفرد

---

(٢٦) انظر: جان لابلانش وج.ب. بونتاليس، **معجم مصطلحات التحليل النفسي**، ترجمة مصطفى حجازي (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٨٥)، ص ١٥٦.

مشاعر الحب والكراهية إزاء الموضوع نفسه. ومن هنا، كما يؤكد أحد الباحثين[٢٧]، تلك البطانة الوجدانية التي تلفّ الخطاب النهضوي العربي، إذ تجعل منه بالرغم من الأهداف التي غازلها أو الحّ في تبنّيها، خطاباً متوتراً يتميز بما يتميز به كل خطاب تقوده العاطفة والانفعال، أعني الحذف والتهميش تارة والإظهار والتضخيم تارة أخرى. إن تبنّي النموذج الأوروبي كان يقتضي من المثقف الليبرالي السكوت عن الجانب الاستعماري فيه، غير أن هذا السكوت لم يكن ممكناً نظراً لأن الاستعمار جزء موضوعي من تطور البرجوازية الغربية، كما أن تبنّي النموذج الإسلامي من طرف المثقف السلفي قد تطلّب منه هو أيضاً السكوت عن قرون طويلة من الانحطاط والتخلف، في حين تشكّل هذه القرون ميراثاً أساسياً في تركيبة وعيه النهضوي، الأمر الذي يعني أن هذا السكوت غير ممكن كذلك، وبالتالي فلا بد من حضورها بكيفية أو بأخرى داخل الإطار نفسه الذي يشده إليه.

نعم، كان يمكن لنوع من الحيل النفسية أن تنجح في إخفاء الجانب المسكوت عنه عند هذا الطرف أو ذاك، لو أن المثقف العربي قد اكتفى بما اختاره من أحد النموذجين، ولم يدخل في سجال مع النموذج الآخر قوامه فضح المسكوت عنه. أما وأنه لم يستطع الاختيار إلا في ظل مواجهة يخوضها ضد الآخر، فقد ألغى تأثير الرقابة اللاشعورية، وبالتالي فتح المجال واسعاً أمام عودة المكبوت (Retour de Réfoulé)[٢٨] الأمر الذي انعكس على سلوكه الفكري بخصوص إشكالية «النهضة» فأصبح خطابه غير مؤسس التأسيس الكافي يعبّر في الأعم الأغلب عن تطلعات ذاتية وليس عن حقائق موضوعية عما يجده المثقف في نفسه من انفعالات ازاء الأحداث وليس عن منطق هذه الأحداث.

هذا عن النموذجين الحضاريين اللذين يحددان وعي النهضة في المجتمع العربي. أما عن المحدِّد الثالث، فيمكننا أن نمثّل له بالعلاقة العكسية التي تربط الوعي النهضوي بالواقع الاجتماعي، إذ انه كلما اشتدت وطأة الحاضر على نفوس المثقفين العرب ازداد اطراد تضخم حلمهم النهضوي بسرعة مذهلة تتجاوز كل الامكانات الفعلية التي يزخر بها تاريخهم، بحيث لا تصبح النهضة مجرد استجابة طبيعية لمشاكل يفرزها الواقع الحياتي، كما هو حال المجتمعات الأخرى، إنما تتحول لديهم بفعل الاستجابة المقلوبة لهذا الوعي إلى أولية من أوليات الهروب عن طريق الانغلاق في النموذج الذي يتمسكون به، لا فرق في ذلك بين من يأخذ بالنموذج الأوروبي وبين من يأخذ بالنموذج الاسلامي، أو بين من يؤلف بين أحسن ما في النموذجين.

---

(٢٧) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ١٩.

(٢٨) انظر: لابلانش وبونتاليس، المصدر نفسه، ص ٣٧٤.

ثلاثة عناصر، إذن، تعمل على تحديد الوعي النهضوي العربي وتأطيره، النموذج الغربي والنموذج الإسلامي والواقع الاجتماعي، والمهم عندنا ليس هذه النماذج بحد ذاتها، بل العلاقة التي تقوم بينها على صعيد هذا الوعي المبشر بالنهضة، العلاقة التي تؤسس خطابه فتوجهه هذه الوجهة أو تلك.

لنكتفِ في البداية بظاهرة تضخّم الطموح النهضوي، ولنحاول أن نرى كيف تتطابق عكسياً مع واقع التخلف والانحطاط الذي يعيشه المثقف العربي.

كتب أحد المفكرين في نهاية الستينيات من القرن العشرين قائلاً: «وكنا نحن روّاد العصر الأول (يقصد عصر الاكتشاف الجغرافي) إذ كانت مواطننا العربية منذ خمسة آلاف عام المواطن الأولى للحضارة الانسانية، وكانت أراضيها القواعد الأولى للإنسان المنطلق لارتياد المحيطات والقارات. وقدمت حضارتنا الأصول الأولى لعلوم رواد العصر الثاني، بل إن أساطيرنا وأدياننا وفلسفاتنا هي التي قدمت الصور والرؤى الأولى للإنسان الكوني. فالأرض لم تكن أبداً حدّاً لفكرنا أو خيالنا أو اعتقادنا، بل كانت دائماً منطلقنا للتطلع لما وراء الأرض وما وراء الطبيعة وما وراء العالم. وظل الإنسان الكوني ضالتنا المنشودة، وظل هو في نظرنا الكون الأكبر وكل ما حوله الكون الأصغر. وها هم مهندسو رحلة أبوللو ـ ١١ يقرّون لنا بهذه الأسبقية، ويعترفون بأن مغامرة مركبتهم الناجحة هي تتويج لأربعة آلاف عام من الجهد الإنساني في سبيل التعرّف إلى الكون وفي سبيل اكتشاف القمر. ولكننا مع ذلك، نجد أنفسنا اليوم متفرجين لا مشاركين في عملية اكتشاف الكونين الأكبر والأصغر. ونجد الذين اقتبسوا منا رؤانا ومعارفنا وعلومنا أصبحوا هم الذين يضعون هذه الرؤى والمعارف والعلوم موضع التطبيق، وأصبح لهم في كل لحظة اكتشاف علمي جديد أو اختراع تكنولوجي جديد قد تكون له شجرة نسب تعود به إلى جذوره الأولى في شرقنا الأدنى القديم وفي مواطننا العربية الوسطوية، ولكننا ما نزال مع هذه الجذور العريقة للشجرة في باطن الأرض، بينما بلغت فروعها المخضرة مع سوانا كواكب الفضاء السيّارة. ونحن على يقين أنه ما دام لنا أصل الشجرة، فلا بد لنا أن نبلغ فروعها المتسامية في الفضاء. وكما صنعنا الحضارة بالأمس، فسنعود لصنعها في الغد، وكما قدّمنا العلم بالأمس فسنعود لتقديمه في الغد»[٢٩].

إن من يرجع إلى الفترة التي كُتب فيها هذا النص تسهل عليه رؤية الدوافع التي كانت وراء هذه الاستنتاجات الاطلاقية. ورغم كل ذلك، فلسنا هنا بصدد مناقشة معتقدات المؤلف. إن ما يهمنا هو ما سجلناه سلفاً بخصوص ظاهرة التضخم في الطموح النهضوي. ذلك أن القول بقيام حضارة عربية جديدة في مستوى الحضارة

---

(٢٩) حسن صعب، **تحديث العقل العربي: دراسات حول الثورة الثقافية اللازمة للتقدم العربي في العصر الحديث**، ط ٣ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠)، ص ٧ ـ ٨.

الأوروبية نفسه انطلاقاً: «من أن ما تم في الأمس يمكن صنعه اليوم»، لهو في الحقيقة قول مجافٍ للعلم والمنطق، بل أكثر من ذلك، يتكشّف عن مغالطة وسذاجة في فهم التاريخ، فحركة التطور في التاريخ البشري لا تسير دوماً في المستوى نفسه من التطور، إنما تسير عبر أشكال من القطع والاستمرارية تختلف باختلاف الظروف الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وهي كما يبدو لا تتماثل حتى لدى المجتمعات الواحدة، فكيف تتماثل بين مجتمعين وفترتين تاريخيتين متباعدتين؟

إن النتيجة التي تترتب على هذا النوع من التفكير هي: إن المثقفين العرب حين «يخططون» للنهضة لا يخططون لها كبديل من الحاضر الذي يعيشون فيه، بديل يجب تشييده من الحاضر وفي ضوء مكوناته وحاجاته، مما يجعل صورة البديل تغتني في أذهانهم بممارسة النهضة، بل إنما يخططون لها من خلال نماذج جاهزة، نماذج آخذة في الابتعاد عنهم باستمرار: النموذج الاسلامي الذي يتوغل في الماضي بصورة تجعل التفكير فيه يفقد أسبابه الموضوعية، والنموذج الأوروبي الذي يزداد مع الزمن بعداً في المستقبل بصورة تجعل أيضاً احتمالات اللحاق به تنعدم أمام اطّراد التطور اللامتكافىء.

هذا عن المثقف الليبرالي، أما إذا انتقلنا إلى ممثلي الاتجاه الأصولي والاتجاه القومي، فإن وتيرة الطموح في المشروع النهضوي ستتضاعف بصورة تلغي عامل الزمان والمكان، وتجعل علاقتهم بالنموذج المرجعي تتحول إلى الحلول محله والذوبان فيه، بدل أن يعملوا على إغنائه واستلهامه.

يقول أحد أقطاب الأصولية المعاصرة بعد أن ألحّ على ضرورة التخلي عن كل الحلول «المستوردة» ما يلي: «إن المستقرىء للصراع الدائر في العالم، والأزمة الروحية والنفسية التي يمرّ بها، والتخبط الاجتماعي الذي يرزح تحته، والتحلل الخفي الذي يشكو منه عقلاؤه ـ يهتدي إلى أن الاتجاه الذي لا بد أن يسود العالم هو الاسلام. فقد أفلس الغرب في قيادته، وعجز عن حمل الأمانة. والعالم اليوم في حاجة إلى رسالة جديدة، تحمل حضارة جديدة، حضارة عالمية انسانية، أخلاقية ربّانية، لا شرقية ولا غربية، حضارة تجمع بين الإيمان والعلم، وتمزج بين المادة والروح، وتوفّق بين حرية الفرد ومصلحة المجتمع. وليس في الغرب من يحمل هذه الرسالة، ويؤدي للعالم هذه الأمانة، لا في المعسكر الرأسمالي، ولا في المعسكر الاشتراكي، وكلاهما فرع لشجرة واحدة، هي الشجرة الملعونة في القرآن وفي كل كتب السماء: شجرة «المادية» الخبيثة. إنما صاحب هذه الحضارة المنشودة، وهي الرسالة الموعودة، هي الإسلام... الإسلام الذي أنشأ من قبل خير أمة أخرجت للناس، وصنع أمثل حضارة عرفها التاريخ»[٣٠].

---

(٣٠) يوسف القرضاوي، **حتمية الحل الإسلامي: الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا**، ط ١٥ (الجزائر: مكتبة رحاب، ١٩٨٨)، ص ٩.

ويعبّر كاتب قومي كذلك عن الظاهرة نفسها من منظار يجمع بين النموذج العربي الإسلامي (بوصفه نموذجاً عربياً بالأساس) والنموذج الأوروبي قائلاً: «لن ينبعث ابداع العرب إلا من خلال انبعاث ابداع العالم ثانية على صورة مشروعه الثقافي الرحماني، ذلك ما يقوله خطاب حضارته المنصرمة إذ لم يخرج العرب من جاهليتهم إلا وهم يُخرجون العالم حولهم من جاهليته»، ثم يضيف: «وتبقى محاولة أن ينتزع العربي عقلانية الحضارة الأوروبية الموشكة على الانتحار»[٣١].

لا يكاد يختلف «منطق» المثقف الماركسي العربي عن منطق نظيريه الأصولي والقومي، إذ لا فرق بينهم إلا في نوع الإطار المرجعي الذي يفكر كل منهم داخله. أما ميكانيزم التفكير وثوابته فواحدة. ذلك أن المثقف الماركسي حينما يتكلم على الاشتراكية لا يرى فيها محاولة لتقليص الفارق الحضاري قصد اللحاق بركب الأمم المتطورة فحسب، بل يربط بينها وبين «قيادة» الانسانية بالكيفية نفسها التي تحدّث بها رفيقه السلفي، إذ يكتب هو أيضاً ليقول: «إن أهم ما ميّز الاشتراكية كنظام جديد يحرّر المجتمع من الاستغلال والعبودية ومن التناقض التناحري بين الطبقات لمصلحة تطور أكثر انسجاماً واتساقاً للمجتمع، وأكثر توفيراً للخيرات المادية، وأكثر تلبية لحاجات الانسان فيه، هو أنه ـ أي المجتمع الاشتراكي ـ قد حمل معه الطموح التاريخي العريق عند الانسان لتحرره من كل القيود التي شكلت في المجتمعات الطبقية عوائق أمام تطور طاقاته الابداعية، وتحقيق حلمه بالسعادة، وتوفير الشروط التي تؤمّن له ازدهار شخصيته كفرد له مميزاته وخصائصه ونزعاته وطبائعه وتفاصيل تكوينه النفسي وأسلوبه الخاص في التعبير عن ذاته، وكجزء من المجتمع، مندمج فيه وفاعل ومساهم في تطويره، من موقعه المتميز كفرد حر في مجتمع حر. من هنا إصرار الماركسية الدائم على أن الإنسان هو أثمن رأسمال في العالم، وأن كل أمر يجري في المجتمع والطبيعة ينبغي أن يتم في خدمته ولتأمين السعادة له. إلا أن الإنسان الذي يتمحور حوله كل الصراع، وكل البرامج التي حملتها الأديان والعقائد منذ فجر التاريخ، وكل ما تحمله الاشتراكية من أحلام ومطامح، إنما تتحقق إنسانيته، من حيث هو كائن اجتماعي، بالجمع بين فرديته التي ينبغي أن تأخذ كل مداها من التحرر، وما ينبغي أن ينسجه من علاقات اجتماعية، بعضها تنظّمه القوانين السائدة في المجتمع، وبعضها الآخر تتحكم فيه قوانين خاصة دائمة التغير والتنوع»[٣٢].

---

(٣١) مطاع صفدي، «الرحمن، السلطان، الشيطان: في جدلية الحضارة العربية والاسلامية،» **الفكر العربي المعاصر**، العدد ١٢ (أيار/مايو ١٩٨١)، ص ١٦ ـ ١٧، نقلاً عن: محمد عابد الجابري: **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ٢١. كما نحيل القارىء في هذا الصدد إلى كتاب: ميشيل عفلق، **في سبيل البعث**، ط ٢٢ ([د.م.]: دار الحرية للطباعة، ١٩٨٣)، ص ٩٧ وما بعدها، إذ بإمكان القارىء أن يطلع مباشرة على هذه الظاهرة المثالية التي تطبع الأدبيات القومية في منتصف القرن العشرين.

(٣٢) كريم مروة، «دور العوامل الروحية في تكوين الوعي الاشتراكي في المجتمعات العربية =

هل نحتاج بعد كل ما تقدم إلى التأكيد على الطابع المأساوي اللاعقلاني الذي يلف إشكالية «النهضة» في الوعي العربي؟ النهضة التي تقوم على مجرد الإحساس بالفارق، الفارق الذي يفصل بين واقع التخلف الذي يعيشه المثقفون العرب، وواقع التطور الذي يقدمه لهم أحد النموذجين الحضاريين: النموذج الاسلامي في الماضي، والنموذج الأوروبي في الحاضر، مما يجعل الخطاب النهضوي العربي خطاب مقارنة ومقايسة، بدل أن يكون خطاب نقد وتحليل، تحليل «الواقع العربي» قصد بناء نموذج حضاري يرتبط فيه ابتداء التفكير بالنهضة ببدايتها، أعني بمنطلقاتها وثوابتها.

بعد تعرّفنا إلى ظاهرة التضخم في الطموح النهضوي، ننتقل الآن إلى المحدِّدين الآخرين، النموذج الإسلامي والنموذج الأوروبي، لنرى كيف يؤطران وعي النهضة لدى ممثلي التيارات التقليدية في الخطاب العربي المعاصر. لنبتدىء بالنموذج الإسلامي فهو الأسبق تاريخياً.

عندما يقرر رائد السلفية الحديثة في الجزائر أن العرب والمسلمين عامة لن ينهضوا إلا بمثل ما نهض به أجدادهم بالأمس[٣٣] قائلاً: «إن النهضات - في حقيقة معناها - تجديد واصلاح، ولا يكون التجديد إلا لشيء تقادم، ولا يكون الاصلاح إلا لشيء فسد، فالتجديد والاصلاح وصفان عارضان والشيء في ذاته هو هو»[٣٤]، إنما يعبّر في الحقيقة عن تمسكه بمنظومة مغلقة من التصورات هي تلك التي يمده بها النموذج الثقافي الإسلامي في الماضي. لقد فكّر داعي الأصولية، إذن، في نهضة المسلمين ضمن مفاهيم الحقل الايديولوجي القديم وداخل اشكاليته. هكذا نجده يعتبر العرب الأقحاح الذين كانوا بالأمس مجرد قبائل متقاتلة تقاتل إبادة في سبيل الحد

= المعاصرة،» **المستقبل العربي**، السنة ١١، العدد ١١٨ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٨)، ص ٧. هذا ولا تقتصر هذه الظاهرة فقط على النماذج التي يتخذ منها المثقفون العرب أطراً مرجعية يقرأون فيها نهضتهم، بل تشمل كذلك الشعارات الايديولوجية والخطب السياسية التي تتزين بها مواثيق الحكومات العربية ودساتيرها حيث نقرأ مثلاً في الوثيقة التي قدّمها الرئيس المصري الراحل جمال عبد الناصر إلى المؤتمر الوطني للقوى الشعبية بمصر عام ١٩٦٢ ما خلاصته: «ان الجمهورية العربية المتحدة، منذ ثورة يوليو سنة ١٩٥٢، أصبحت تمثل طليعة النضال العربي الحديث وقاعدته وقلعته المحاربة. وان المجتمع، مجتمع الثورة الذي يبنيه الشعب العربي في مصر على دعائم الإيمان والحرية والكفاية والعمل والوحدة، هو النموذج التحرري التقدمي الذي يتطلع إليه الشعب العربي كله». جمال عبد الناصر، **وثائق ثورة يوليو**، تقديم حسين زهوان (الجزائر: موفم للنشر، ١٩٨٨)، ص ٣٢٢. قلت إن من يقرأ هذا الكلام ويقارنه مع المكتسبات التي حققتها ثورة يوليو لشرائح المواطنين سواء في مصر العربية أو في فلسطين المحتلة سيجد الرابطة يتيمة بين مضامين هذه الشعارات (الحرية، العدل، الكرامة...) وبين مشخصاتها في أرض الواقع الفعلي. انظر بهذا الصدد: عبد المجيد بو قربة، «نقد الخطاب الناصري،» **دراسات عربية**، السنة ٢٧، العدد ٢ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٠)، ص ٣٥ - ٣٩.

(٣٣) الابراهيمي، **آثار محمد البشير الابراهيمي**، ج ٤، ص ٧٥ وما بعدها.

(٣٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٧٠.

الأدنى للبقاء الذي يشبه اللابقاء، ينقلبون بسرّ هذه العقيدة المباركة إلى أمة واحدة ذات دولة قوية دانت لها امبراطوريات العالم القديم. نعم إن الوهن الذي دبَّ في شرايين الدولة الإسلامية هو في نظر شيخنا أمر طارىء بسبب جراثيم التفرق في الدين[٣٥] وبالضبط بعد: «حدوث الخلاف»، لذلك فاستعادة المسلمين لنهضتهم لن تكون إلا بالعودة إلى مرحلة ما قبل «ظهور الخلاف» التي تعني في المنظور السلفي - بل في التاريخ العربي - مرحلة ما قبل ظهور التفكير الفلسفي الذي أرسى ركائزه متكلمو المعتزلة والفلاسفة والعلماء.

إن السؤال الذي يترتب على أعقاب هذا الطرح هو: ما الذي يجعل أطروحة الأصولي معقولة، ما الذي يبررها في نظر صاحبها؟

لقد سبق أن تعرّضنا عندما كنا بصدد قراءة الخطاب السلفي[٣٦] للحقيقة الثاوية في تركيبة هذا الخطاب، حيث بيّنا أن أهم العناصر التي ميّزت ولا تزال تميز بنية الخطاب السلفي منذ انبثاق النهضة العربية في أوائل القرن السابق تتمثل في سكوته المستمر عن أحد الجوانب الموضوعية في نهضة الماضي، وهي أن العرب ما كان بإمكانهم أن يؤسسوا نهضتهم الإسلامية إلا في ظل غياب الآخر المنافس، أقصد الامبراطوريتين الفارسية والرومانية. وسواء اعتبرنا أن سقوط هاتين الامبراطوريتين كان سبب الفتح العربي الإسلامي، أم تبنّينا الرأي القائل إن سقوطهما هو نتيجة التأثير الذي مارسته عليهما الحروب الطويلة الدائرة بينهما منذ زمن بعيد، فإننا في الواقع صرّحنا بذلك أو لم نصرّح نصدر عن قناعة لاشعورية معاكسة هي أن نهضة العرب اليوم لا يمكنها أن تتأسس ثانية إلا إذا سقط الآخر المنافس لها، أي أوروبا، الأمر الذي ينسّق الأطروحة التي يدافع عنها الخطاب من أساسها ويفضح جانب اللامعقول فيها.

نعم، لقد كان سكوت الخطاب السلفي عن غياب الآخر في نهضة العرب بالأمس نظيراً لسكوته عن غيابه في نهضتنا اليوم، ومع كل ذلك فلا أحد يستطيع أن يقلل من دور الاستعمار في عرقلة نهضة المجتمعات العربية وإجهاض كل تحرك ذاتي تقوم به هذه المجتمعات نحو تحقيق حلمها المشروع في التقدم والوحدة. غير أن عملية ربط نهضة العرب بسقوط أوروبا عن طريق إدعاءات (من مثل الإسراف في الماديات وإهمال الروحيات أو الصراع الطبقي في المجتمعات الرأسمالية) ليس سوى أسلوب من أساليب التمويه والكذب على الذات. ذلك أن سقوط الغرب في الخطاب

(٣٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٤، وانظر أيضاً الفصل تحت عنوان: «فلسفة الاصلاح الديني،» ص ٨٧.

(٣٦) انظر القسم الأول من هذه الدراسة.

النهضوي العربي يمليه في حقيقة الأمر الاعتقاد المقموع باستحالة النهضة القيادية للعرب والمسلمين مع حضور أوروبا كنهضة قائمة، وإذن، فلا بد من سقوطها.

من هنا يجب أن ننظر أيضاً إلى مقولة «انهيار البرجوازية الكونية» المهيمنة على الخطاب الماركسي العربي. إن هذا الخطاب يقدم «انهيار الطبقة البرجوازية عالمياً» لا كأمنية ولا كرغبة ـ كما هو الحال لاشعورياً ـ إنما يقدمها كنتيجة حتمية لجملة من الأسباب أهمها في نظر أحد ممثليه هو: «رفض هذه الطبقة لحركة التخالف والتحويل في حركة التاريخ، فهو، إذن، دليل على انتماء هذه الطبقة، في صيرورتها التاريخية إلى الماضي، بمعنى أنها الماضي الذي هو في حركة التاريخ. هذا الحاضر الذي يمضي إلى زواله في ضرورة انتقاله إلى زمان آخر مختلف هو الزمان الاشتراكي»[(٣٧)].

قلت إن هذا النوع من التفسير الذي يلجأ إليه الخطاب النهضوي العربي للتأكيد على أطروحاته ليس في الواقع سوى أسلوب من أساليب التمويه على حقيقة الشعور الدفين باستحالة «الزعامة النهضوية» للعرب في ظل الوجود الأوروبي، فهو لا يبرر عدم قدرة العرب على تخطي وضعية التخلف والتبعية للغير، كما تقرّ بذلك معادلة سقوط الغرب، بل يبرر فشل هذا الخطاب ذاته في صياغة مشروعه المستقبلي انطلاقاً من مقتضيات واقعه، واستسلامه بالتالي للحلم وهواجسه.

في ضوء هذه الملاحظات السابقة يمكننا الآن أن نتبين كذلك حقيقة الموقف الليبرالي القائل: «لا أستطيع أن أتصور نهضة عصرية شرقية ما لم تقم على المبادىء الأوروبية للحرية والمساواة والدستور مع النظرة العلمية الموضوعية للكون»[(٣٨)]، الذي يسكت هو الآخر أيضاً عن أهم الوقائع التاريخية المكوّنة للنهضة الأوروبية في الحاضر، وهي أن مبادىء الحرية والمساواة والدستور والنظرة العلمية الموضوعية للكون كانت في المجتمع الغربي حصيلة تراكم اجتماعي ـ اقتصادي، وأن أوروبا عندما حققت هذه القفزة المعرفية الكيفية لم يكن هناك من يعوق نهضتها بأي شكل من الأشكال (استعمار، تدخّل أجنبي. . .)، بل بالعكس كان الآخر بالنسبة إليها موضوعاً لتطورها، لذلك تحوّلت هي نفسها إلى أداة من أدوات القمع. قلت إن الليبرالي العربي لا يقبل هذا الاعتراض، لا يريد أن يسمعه أو يفكر فيه، لأن استحضار هذا الشرط التاريخي سيميط اللثام عما هو «مبعد» و«مقموع» في خطابه، وبالتالي سيفضح هذا الخطاب وينسفه نسفاً، ولما كان المثقف الليبرالي يدرك بصورة لاواعية أنه إذا ترك هذا العنصر يتسلل إلى خطابه سيفسد عليه دعوته، لم يتردد في

---

(٣٧) مهدي عامل، **أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟**، ط ٤ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٥)، ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

(٣٨) موسى، **ما هي النهضة ومختارات أخرى**، ص ١٤٠.

الإعلان عن رفضه أوروبا الاستعمار والامبريالية، بل أكثر من ذلك طالب بمحاربتها عن طريق العودة إلى الليبرالية الأصلية[٣٩] ليبرالية الحرية والاخوَّة والمساواة.

نخلص من كل ما تقدّم، إذن، إلى النتيجة العامة التالية وهي: إن محاولة تأسيس خطاب نهضوي عربي في مستوى التحدي نفسه الذي يجابه به الظرف التاريخي المثقفين العرب لن تكون إلا بقطيعة ابستيمولوجية مع هواجس التصور السابق الذي يفرض نفسه، كما أسلفنا، إطاراً مرجعياً للخطاب العربي المعاصر، قطيعة قوامها التحرر من الشروط اللامعقولة التي يفترضها هذا التصور كعامل رئيسي لقيام النهضة العربية بحيث يتحول المشكل الذي يعانيه المثقفون العرب من مشكل صياغة «نسخة» مطابقة للنهضة النموذجية إلى قضية الاستقلال الذاتي وتحقيق الوحدة والتقدم، الأمر الذي يعني كذلك تحرير الخطاب النهضوي ذاته من اشكالياته الزائفة وتأثيراتها في الوجدان العربي الراهن ليرتفع إلى المستوى العقلاني الذي يمكّنه من التفكير في مشروعه المستقبلي انطلاقاً من التحليل العلمي للواقع العياني بدلاً من التفكير فيه انطلاقاً من شواغل الحلم وهواجسه.

القسم الثالث

كانت المسألة الأساسية التي ظلت تفرض نفسها علينا خلال القسمين السابقين للبحث، تتمحور حول طبيعة التصور النهضوي الذي ينتظم التيارات التقليدية للخطاب العربي المعاصر. وبالرغم من الملاحظات التي أبديناها بخصوص تدشين قطيعة ابستيمولوجية مع هذا التصور لإعادة بناء الخطاب العربي بصورة تضمن له استقلاليته التاريخية، إلا أن هذه التحديدات ما زالت لم تستبعد كل الأسئلة المتعلقة بهذه القطيعة، إذ كيف يمكن الانطلاق من التراث لبلورة الحسّ التاريخي التزامني على صعيد الوعي العربي؟ وهل موضوعة التأسيس التاريخي للتراث في الوعي هذه كفيلة بأن تعيد إلى الذات قدرتها على انتاج الفعل المعرفي التنويري؟ أسئلة متشابكة يستدعي بعضها بعضاً، يحاول هذا القسم أن يجيب عنها، ويهمنا هنا أن نرسم حدوده وآفاقه مع بيان طبيعته.

لا شك في أن المتتبع لما كُتب حول التراث الفكري العربي الإسلامي خلال العقود المنصرمة من هذا القرن، سيلاحظ سيطرة نزعة من التأويل التاريخاني للتراث على الباحثين في هذا المجال، وأعني بالتأويل التاريخاني كل نظرة تقع خارج سياق

(٣٩) المقصود بالليبرالية الأصلية هنا المقولة التي نادى بها عبد الله العروي بخصوص الدمج بين الليبرالية والماركسية. انظر: عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣)، ص ١١؛ ط ٣ (بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥)، ص ٤٥ وما بعدها.

التفكير المعرفي الذي أنتج هذا التراث، والذي هو في آن واحد عطاء تاريخي ومنظومة من العلاقات الثقافية التي تحدد آلية الصيرورة لدى وعي المجتمعات التي يشكل التراث مقوّماً أساسياً في فكرها الحضاري واتجاه رؤيتها إلى الكون. إن هذه النظرة سواء تسترت بدافع الرغبة في إبراز «الوجوه المشرقة» و«الأصالة» و«النزعات المادية»، أو تسترت بدافع الكشف عن البنى الأزلية التي تعيق التطور(٤٠)، تشترك جميعها في خاصية واحدة هي ما سميناها سابقاً بالنظرة التي يغلب عليها طابع التأويل التاريخاني، وذلك كما سنرى على حساب التأريخ الابستيمولوجي، أي على حساب دور التراث في تأسيس التاريخ في وعينا الثقافي.

لنتعرف بادىء ذي بدء إلى الصورة التي يكتسيها التراث داخل الوعي العربي المعاصر، من خلال المستويات التالية:

١ ـ المستوى التاريخي

إن الصورة السائدة اليوم في الوعي العربي المعاصر عن تاريخ التراث الإسلامي عموماً، هي صورة ساذجة وبدائية تماماً، لذلك تبدو «منطقية» لا تحتاج إلى برهان. إننا نتصور التراث العربي الإسلامي يبدأ مسيرته التاريخية في نقطة معينة داخل ما يسمّى «العصر الجاهلي»(٤١) وهو فترة زمنية يرقى تاريخها، حسب تقديرات الباحثين، إلى مئة وخمسين سنة قبل ظهور الإسلام، الذي تشهد معه الحضارة العربية فضاءات جديدة للتفاعل والعطاء لكنها لن تلبث أن تتقلص وتتلاشى (دلالة على التوقف والانحطاط) لتواصل بعد ذلك تموّجاتها مع بداية القرن التاسع عشر الميلادي حين يبدأ ما يعرف حالياً بـ «عصر النهضة العربية الحديثة».

---

(٤٠) Abdelwahab Bouhdiba, *Culture et société*, publications de l'université de Tunis, faculté des lettres et sciences humaines de Tunis. Sixième série, philosophie - littérature; v. 12 (Tunis: Université de Tunis, 1978), p. 206.

وفي السياق نفسه تندرج محاولات بعض الكتّاب التي تضفي على مشكلة «الإبداع» في الفكر العربي نوعاً من السكونية وذلك حينما تربطها ببنى قارة غير قابلة للتطور.

(٤١) «الجاهلية» اصطلاح إسلامي لا يقصد به الجهل الذي يضادّ العلم والمعرفة، بل المقصود منه كما يظهر من السياق الذي استعمله فيه القرآن هو ما يرافق الجهل وينتج منه، أي الفوضى وانعدام الوازع الجماعي سياسياً كان (الدولة) أو خلقياً (الدين)، قال تعالى: ﴿**إذ جعل الذين كفروا في قلوبهم الحمية، حمية الجاهلية...**﴾، انظر: **القرآن الكريم**، «سورة الفتح،» الآية ٢٦. وفي قول النبي ﷺ أيضاً لأبي ذر الغفاري حين عيّر أمامه رجلاً بأمه: «**إنك امرؤ فيك جاهلية**».

وقد قسم المؤرخون الاسلاميون الجاهلية إلى مرحلتين: الجاهلية الأولى: وهي التي ولد فيها النبي إبراهيم عليه السلام، والجاهلية الثانية: وهي التي ولد فيها النبي محمد ﷺ.

نعم، إنها صورة بدائية وساذجة فعلاً، لكن المهم عندنا ليس هو ما تحاول أن تكتمه هذه الصورة أو تبرهن عليه، بل الأهم هو إجرائيتها على صعيد الوعي، فهل تمد أصحابها بوعي تاريخي منسجم، أم هي بالعكس من ذلك تعمل على أن تكرس فيهم، عبر هذا الوعي المشوه، إطاراً مرجعياً يفتقد الصيرورة والتزامن، ولا يقوم إلا على التنافس والتمزق؟ ذلك هو السؤال الذي نطمح إلى الإجابة عنه، عن طريق فحص أسس هذا التصور التاريخي وآلياته الداخلية.

إذا أمعنّا النظر جيداً في هذه الصورة، فإننا سنجد أنفسنا ليس أمام بداية واحدة للفكر العربي، بل أمام ثلاث بدايات تشكّل كل منها عالماً قائماً بذاته يكفي نفسه بنفسه. فهناك أولاً البداية الممتدة من نقطة ما داخل العصر الجاهلي، وهناك ثانياً الانطلاقة التي يؤرخ لها ببداية ظهور الإسلام، وهناك ثالثاً وأخيراً البداية التي ترتبط باليقظة العربية الحديثة في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي. إذن، فنحن هنا إزاء ثلاث بدايات تقدم كل واحدة نفسها على أنها الانطلاقة الفعلية لمسيرة الفكر العربي التاريخية. ولا نظن أن أحداً من العرب المعاصرين يستطيع أن يقول مع شيء من الجدية إن العصر الإسلامي، أي البداية الثانية للفكر العربي كان نتيجة للعصر الجاهلي أو استمراراً له، كما أن عصر النهضة كان نتيجة للعصر الإسلامي أو استمراراً له. ولا يتعلّق الأمر هنا بوجود قطيعة بين العصور تدفع مسار التطور من درجة أدنى إلى درجة أعلى، بل فقط بعوالم ثلاثة يؤخذ كل منها على صعيد الوعي التاريخي بمفرده وفي استقلال مطلق عن سواه.

إن السؤال الذي يُطرح بجدّ هنا هو: كيف سنؤرخ للفكر العربي، وإلى أية بداية (عصر) سنستند؟

إذا نحن سلّمنا سلفاً برأي من يقول إن العصر الجاهلي هو وحده الإطار المرجعي للتراث العربي، فإن المشكلة ستكون هنا مضاعفة. فمن جهة الزمان معلوم أن مئة وخمسين سنة وحدة زمنية غير كفيلة بإنتاج ثقافة بيانية في مستوى الثقافة واللغة العربية نفسه، إذ لا يستطيع المرء أن يتصور - إلا من وجهة نظر لاتاريخية - أن هذه الثقافة البيانية الرفيعة هي وليدة قرن ونصف من الزمان. نعم لقد ظهر الإسلام فوجد اللغة العربية سواء بدلالاتها السابقة المباشرة أم بالدلالات المستجدة غير المباشرة قادرة فعلاً على التعبير عن دعوته بكل ما حملته من مبادىء ونظرات إلى الإنسان والطبيعة. غير أن هذه الواقعة الصحيحة لا يمكنها أن تنفي هذه الاستمرارية التاريخية عن اللغة العربية، أعني أن اللغة العربية ككل لغات العالم هي نتاج تاريخي من التطور الاجتماعي والثقافي، وهي على هذا الأساس شاءت أو كرهت تحمل معها عبر بنيتها المعجمية والفيلولوجية ارهاصات الصيرورة التاريخية. وإذا كانت مرحلة الانقطاع

النسبي[٤٢] الذي تعرضت له الحضارة العربية قد أضاعت على الأجيال اللاحقة حلقات أساسية من التطور الذي عرفته اللغة العربية والشعر الجاهلي، فإن هذا الانقطاع في الواقع لا يستطيع أن يمحو ما وراء تطورهما من تاريخ طويل استغرق قروناً عدة سبقت ظهور الإسلام. هذا إذا نظرنا إلى المسألة كما قلت من جهة الزمان، أما إذا نظرنا إليها من الجهة الأخرى، أي المكان، فإن الصورة ستصبح أمامنا معتمة أكثر، ذلك أن العصر الجاهلي لا يشمل من الناحية المكانية إلا أجزاء معينة من شبه الجزيرة العربية، فأين نضع إذن باقي الأقطار العربية الأخرى؟ إن هذا السؤال لا يعني مطلقاً أن هذه الأقطار لم تعش ما يسمى «العصر الجاهلي»، بل لقد عاشته بعدياً، إذ تمَّ استعادته وترتيبه داخل الوعي العربي، ولكنه يعني أن اصطلاح «العصر الجاهلي» اصطلاح غير علمي لا يمثّل التاريخ الحقيقي للمجتمع العربي ولا يعرّف به، بل يعكس فقط ادانة أخلاقية دينية وموقفاً ايديولوجياً اتخذه هذا المجتمع في ظروف تاريخية معينة، وبالتالي يجب أن يبقيا هناك مرتبطين بظروفهما لينفسح المجال لما هو تاريخي حقاً، أي لما هو صيرورة وتكامل ووحدة.

أما إذا أخذنا برأي من يجعل تاريخ الفكر العربي مبتدئاً بتاريخ ظهور الإسلام، وكأن العرب لم يكن لهم وجود قبل هذا التاريخ، فإن المعطيات العلمية التي أظهرتها الأبحاث والحفريات الأثرية[٤٣] تُثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن تاريخ العرب يرجع

---

(٤٢) يُسمي العلماء الانقطاع النسبي الذي تعرضت له الحضارة العربية بانهيار سد مأرب المعروف اسلامياً بـ «سيل العَرِم»: الذي انتهى كما تثبت الوثائق والحفريات التاريخية إلى خراب المدنيات العربية القديمة كدولة المعينيين (١٣٠٠ ـ ٦٣٠ ق.م) والسبئيين (٨٠٠ ـ ١١٥ ق.م.) والحميريين (١١٥ ق.م. ـ ٥٢٥ م) والقتبانيين كذلك (عاصرت هذه الدولة كلاً من المعينيين والسبئيين وسقطت عام ٢٥ ق.م.). والواقع أن انهيار السد لم يكن فحسب نتيجة الحروب والغزوات الخارجية التي صرفت هذه الدول عن أن تتعهد السد بالرعاية والاهتمام المتواصل كما يرجح بعض الباحثين، بل إن انهياره كان أحد أنواع الاختلال الذي شهدته حركة تطور الحضارة العربية من الشكل الزراعي إلى الشكل الصناعي. فاستغراق العرب «الجاهليين» في انتاج المحاصيل الزراعية ذات القيمة التبادلية بسبب ازدهار العلاقات التجارية الدولية جعلت السكان لا يهتمون برعاية السد في الوقت الذي لم تنضج فيه بعد ظروف هذا التحول التاريخي.

(٤٣) يعود الفضل في ظهور هذه المعطيات بخصوص حضارة العرب قبل الإسلام إلى بعثات الحفريات الاستكشافية ومؤلفات الرحالين الأوروبيين في القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين وما بين الحربين العالميتين في هذا القرن، اضافة إلى مؤلفات المؤرخين اليونان والرومان الكلاسيكيين والمؤرخين الاسلاميين في العصور الوسطى. وهذه الأبحاث جميعاً تضع بين أيدينا لائحة من المكتشفات والأخبار التي تدل على وجود حضارة عربية عريقة بمنطقة اليمن، مثل النقوش الكتابية على الحجر والمعادن والآثار المعمارية والسدود. انظر بهذا الصدد: عبد العزيز سالم، **تاريخ العرب في عصر الجاهلية** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧١)، ص ١٤ ـ ٥٦؛ مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية**، ص ١٧٧ وما بعدها؛ ناصر الدين الأسد، **مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية**، مكتبة الدراسات الأدبية؛ ١، ط ٥ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨). وانظر أيضاً: أحمد العمري، «تاريخ اللغة العربية: قراءة جديدة =

إلى عهود وأزمان ضاربة في القدم، وأنهم حيثما وُجدوا وجوداً حضارياً في الجنوب العربي، كانوا شعباً متمدناً على نحو ما كان الآشوريون والمصريون... إذ كشفت هذه الحفريات بقايا منشآت حضارية[٤٤] تدل على أن العرب عرفوا في تلك الفترات التاريخية أشكالاً معينة من التطور الحضاري. وإذا كان الباحث السوفياتي بلياييف لا يجزم بمعرفة: «الأسباب المادية والروحية التي عملت على تأخر الحضارة اليمنية وزوالها في أثناء الفترة السابقة لظهور الإسلام في عهد الملوك الحميريين بين عامي ٥٣٥ و٣٠٠ق.م»[٤٥]، فإن الصورة التي يمكن أن نستخلصها حتى الآن تشير إلى أن تاريخ العرب قبل الإسلام قد تعرّض كما ذكرت سابقاً لحالة من الانقطاع النسبي، إذ نقرأ في تصريحات المؤرخين أن أحداث الغزو الخارجي وأحداث الصراع الداخلي التي شهدتها المنطقة أدت إلى اختلال في سيطرة الحميريين على الطرق التجارية الكبرى، واختلال في رعايتهم سدّ مأرب: «الذي كان العمود الفقري لتنظيم الري الاصطناعي طوال العام ولتطور الزراعة الكثيفة في المنطقة الجنوبية من الجزيرة. فقد أدى هذا الاختلال إلى انهدام السد وخراب الأراضي الزراعية وقطع حركة التطور في هذه المنطقة بهجرة أهلها إلى مناطق أخرى على أطراف الجزيرة، إذ هاجر الأزد (الغساسنة) إلى نواحي الشام، وهاجر التنوخيون إلى البحرين، وهاجر المناذرة إلى العراق ما بين الحيرة والأنبار. وهذا القطع هو العلامة الفارقة بين مرحلة الجاهلية الأخيرة ومراحلها السابقة التي كانت تحمل من مقومات التطور ما يصلح أن يكون عاملاً لدفع هذه المقومات نحو تطور أوسع وأعمق يشمل أقساماً أخرى من شبه الجزيرة العربية»[٤٦].

وإذا انتقلنا الآن إلى البداية الثالثة للفكر العربي، أعني عصر النهضة الحديثة، فإننا سنجد أنفسنا مرة أخرى إزاء الظاهرة نفسها التي سجلناها سابقاً بخصوص العصر الجاهلي، أي ظاهرة غياب التزامن على الصعيد المكاني للأقطار العربية. ذلك أن

=للنقوش القديمة: الرد على ولفونسون»، **دراسة سيميائية أدبية لسانية** (المغرب) العدد ١ (خريف ١٩٨٧)، ص ١٠٢ ـ ١٢٤؛ فؤاد سزكين، **تاريخ التراث العربي**، نقله إلى العربية فهمي أبو الفضل؛ مراجعة محمود فهمي حجازي، ٢ ج (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧١ ـ ١٩٧٨)، ج ١، ص ٣٩٥ وما بعدها، وعبد المجيد بوقربة، «المضمون الاجتماعي لعقيدة التوحيد في الاسلام: قراءة تاريخية لعقيدة التوحيد في الاسلام،» **دراسات عربية**، السنة ٢٥، العدد ٥ (آذار/ مارس ١٩٨٩)، ص ٨ ـ ٣٠.

(٤٤) من أمثلة المنشآت الحضارية التي كشفتها هذه الحفريات بقايا مسرح لمعبد كبير ومدرج فخم لهذا المسرح كما كشفت بناء ضخماً استطاع علماء الآثار معرفة أن اسمه «هيكل الشمس» ومعرفة أنه من منشآت دولة سبأ في اليمن. ويعني هذا أن سكان سبأ كانوا يعبدون الشمس. انظر: جواد علي، **تاريخ العرب قبل الاسلام**، ٨ ج (بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٩٥٠ ـ ١٩٥٧)، ج ٥، ص ١٢٠.

(٤٥) يفغيني بليايف، **العرب والاسلام والخلافة العربية في القرون الوسطى**، ترجمة أنيس فريحة؛ مراجعة وتقديم محمود زايد (بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٣)، ص ٩١.

(٤٦) مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ج ١، ص ١٨١.

هذه النهضة التي تقترن عادة ببدايات القرن التاسع عشر الميلادي لا يكون لها معنى من ناحية المكان إلا بالنسبة إلى أقطار المشرق العربي (مصر والشام). أما باقي الأقطار العربية، أقطار المغرب العربي فقد عاشت بُعدياً ما سبق أن عاشته تلك البلدان، إذ عاشت هذه الأقطار ما بين الثلاثينيات والخمسينيات من القرن العشرين ما عاشته مصر ومنطقة الشام بين أوائل القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين، الأمر الذي يعني أن في ربع قرن عرفت بلدان المغرب ما عرفته بلدان المشرق في قرن ونصف. أما قبل هذا الظرف، فقد كان المغرب يعيش ماضي النهضة في المشرق على أنه مستقبل النهضة في المغرب. ومن دون شك، فإن هذا التفاوت الزماني على صعيد المكان بين الأقطار العربية لا يقتصر فقط على علاقة المشرق العربي بالمغرب، بل يشمل كذلك علاقة أقطار المشرق بعضها ببعض.

لنختتم، إذن، هذا المستوى بتقرير النتائج الآتية:

١ ـ وجود تداخل بين البدايات (العصور) الثقافية في الفكر العربي المعاصر، مما يجعلها ذات زمن ثقافي واحد يعيشه المثقف العربي في أية جهة من الوطن العربي، كزمن ميت يشكّل إرثاً ماهوياً من شخصيته الفكرية وانتمائه الحضاري. أما السمة المميزة لهذا الزمن الثقافي فهي حضور هذه البدايات حضوراً عشوائياً، أعني أننا لا نعيشها في وعينا أو تصوراتنا كمراحل من التطور ألغى اللاحق منها السابق، ولا كعصور ثقافية تتميز من بعضها بخصائص ذاتية تجعلها متصلة أو منفصلة، إنما نعيشها بوصفها «جزراً ثقافية» مستقلة بعضها عن البعض الآخر، والنتيجة هي عندما ينتقل أحدنا بفكره من العصر الجاهلي إلى العصر الإسلامي، أو من العصر الإسلامي إلى عصر النهضة، فهو لا يشعر أنه ينتقل من زمن إلى زمن آخر مغاير، بل يشعر فقط أنه يتجول بين عدد من الأمكنة، بين شعاب مكة وأسواق بغداد ومساجد قرطبة.

٢ ـ وجود هوة تفصل بين الزمان والمكان على صعيد التاريخ الثقافي العربي، بحيث تبدو بعض البلدان العربية وكأنها تعيش بعدياً ما سبق أن عاشته مناطق أخرى، الأمر الذي يعكس فقدان التزامن الفكري بين شعوب الوطن العربي وأقطاره أو على الأقل عدم تحققه بصورة تلبي طموحات هذه الشعوب والأقطار نحو الوحدة والتقدم.

٣ ـ تقودنا هاتان النتيجتان السابقتان إلى تقرير نتيجة أخرى تتعلق هذه المرة بضرورة اعادة كتابة تاريخ الفكر العربي بصورة تحقق له تاريخيته على صعيد الوعي المعاصر. إن تاريخنا الثقافي السائد اليوم هو مجرد انتاج بطرق مختلفة للتاريخ الثقافي نفسه الذي كتبه أجدادنا في العصور الماضية، في حدود امكاناتهم العلمية، وتحت ضغط الصراعات التي عاشوا فيها، لذلك يبدو حضوره في وعينا الراهن كما قلنا حضوراً سلبياً، فهو لا يقدم إلينا انتقال الفكر العربي من حالة إلى أخرى، بل يقدم فقط معرضاً ثقافياً تجاور فيه الأفكار والمعارف القديمة الأفكار والمعارف الجديدة تماماً

مثلما تتجاور وتتزاحم البضائع القديمة والبضائع الجديدة خلال مدة المعرض التجاري.

إن إعادة بناء التراث على صعيد الوعي العربي بصورة علمية لا يمكن أن تتأتى إلاّ عن طريق التأريخ الابستيمولوجي، أقصد اعادة كتابة تاريخ ثقافتنا القومية انطلاقاً من مقاييس وثوابت معرفية بدلاً ممّا هو جارٍ الآن من اعتماد مقاييس أجنبية سواء ما كان منها يتعلق بمجال الصراع والتقسيم السياسي (العصر الأموي ـ العباسي ـ الفاطمي ـ فرقة المعتزلة ـ الأشاعرة. . . الخ) أو بمجالات أخرى تنتمي إلى فضاءات معرفية وفكرية معاصرة أو ذات توجهات ومضامين لا تقع في الخط التاريخي المعرفي ـ الايديولوجي نفسه للثقافة العربية الإسلامية.

٢ ـ المستوى المعرفي

عندما كنا بصدد تحليل التصور التاريخي الذي يكتسيه التراث داخل الوعي العربي المعاصر، تراءت لنا موضوعة التأريخ الابستيمولوجي التي قصدنا بها أن تكون قاعدة لإنشاء حضور جديد للتاريخ بديل من التصور النهضوي السائد، لأن التراث كما بيّنا في حينه ليس سوى عطاء تاريخي ومنظومة من العلاقات الثقافية التي تحدد آلية الصيرورة لدى وعي المجتمعات التي يشكّل الماضي الثقافي مقوماً أساسياً في تفكيرها الحضاري واتجاه رؤيتها إلى الكون. ولما كان الهدف بالنسبة إلى موضوعنا لا يتعلق بالتراث، وإنما بالوعي به كنتاج معرفي، فإننا سنحصر انتباهنا فقط في الكيفية التي ينظر بها الفكر العربي هنا في الحاضر إلى الفكر العربي هناك في الماضي، ولكن دائماً مع هذا الشرط الذي يعتبر الجانب الابستيمولوجي وحده دون غيره.

لنتعرَّف أولاً إلى الكيفية التي يتحدد بها التراث داخل الوعي العربي المعاصر من خلال العرض الآتي:

إن العقل العربي في الوقت الراهن بناء على وجهة النظر التي ننطلق منها، هو جملة من الآليات والمفاهيم التي تقدمها الثقافة العربية الإسلامية إلى المنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة، أو لنقل: تفرضها عليهم كنظام معرفي[٤٧]. ولما كانت الثقافة العربية بهذا المعنى، أي بوصفها مجموعة من الآليات والقواعد التي تحكم نظرة أبنائها، قد نمت ككيان مستقل تبينت قسماته وتوضحت حدوده خلال الفترة المعروفة في تاريخ هذه الثقافة بـ «عصر التدوين»، فإن كل صورة ارتسمت عن التاريخ الثقافي العربي سواء كانت تنتمي إلى العصور التي سبقت هذه الفترة أو إلى العصور التي تلتها لا يمكن أن تُفهم إلا بربطها نوعاً من الربط بها. . . وبتعبير آخر، فعصر التدوين:

---

(٤٧) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥)، ص ١٥. وللكتاب طبعات مختلفة أيضاً.

«حاضر في الماضي العربي الإسلامي السابق له وفي كل ماض آخر منظور إليه من داخل الثقافة العربية الإسلامية، كما هو حاضر في مختلف أنواع «الغد» التي أعقبته (= عصر التدوين). هو حاضر في كل ذلك بكل معطياته وصراعاته وتناقضاته الايديولوجية وأيضاً ـ وهذا ما يهمنا بالدرجة الأولى ـ بكل مفاهيمه ورؤاه وأدواته المعرفية. إن المعطيات والصراعات والتناقضات التي عرفها عصر التدوين والتي تشكّل هويته التاريخية هي المسؤولة عن تعدد الحقول الايديولوجية والنظم المعرفية في الثقافة العربية، كما وأنها هي المسؤولة عن تعدّد المقولات وصراعها في العقل العربي»[٤٨]. لذلك فالتحرر من تبعيتها التاريخية لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق الدخول في حوار نقدي مع التركة الثقافية بهدف الكشف عن السلطات الابستيمولوجية التي تؤسس ما يُعرف في التراث العربي بـ «البنية الثاوية أو المطمورة»[٤٩]، أي البنية اللاشعورية المؤطرة لتصورات واعتقادات أبناء الثقافة العربية الإسلامية خلال مراحل تكوينهم الفكري، وبعد أن ينسوا ما تعلّموه وتلقّوه في هذه الثقافة من آراء ونظريات ومذاهب، بمختلف أنواع التلقي.

إذن، فالوضع الذي يحتله التراث، استناداً إلى العرض السابق، يتحدد في أنه يمثّل منظومة من الإحداثيات التي تعطي الثقافة العربية خلال مرحلة تاريخية بنيتها اللاشعورية. وإذا كنا قد جعلنا من عصر التدوين الذي شهدته الخلافة العباسية[٥٠] نقطة انطلاق لتشكّل هذه الأحداثيات، فمردّ ذلك، في الواقع إلى أننا نفهم من عصر التدوين فقط شكله الابستيمولوجي، أعني كونه ينتظم أساليب من التفكير وقواعد من التحليل لا زالت حتى الآن تقرر عملية المعرفة وكيفية انتاجها داخل الثقافة والفكر العربي.

إن المشروع النهضوي الذي تنزع إليه المجتمعات العربية سيبقى دون مفعول تاريخي إذا لم تتحرر هذه المجتمعات من سيطرة الأطر المرجعية التي تهيمن على شتى التيارات النهضوية والثورية السائدة اليوم. فما دامت الخيوط التي نسجت هذه الأطر هي، إياها، لم تتغير لا في طريقة عملها ولا في طبيعة تركيبها، فإن الزمن، زمن التغيير داخل النهضة العربية، سيظل يتحرك في ثبات وكأن الأمر يتعلق بمصباح يشدّ إلى مركزه جميع التموجات المندفعة نحو مختلف الاتجاهات.

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٥ و٧١. والجدير بالذكر أن الأستاذ محمد عابد الجابري، قد استكمل دراسته للنظم الابستيمولوجية التي تحدد عملية الانتاج الفكري في الثقافة العربية بإصدار الجزأين المتعلقين بنية التكوين والعقل السياسي.

(٤٩) بخصوص مقولة: «البنية الثاوية أو المطمورة» نشير إلى أننا نستلهم هنا مفهوم اللاشعور المعرفي الذي استخدمه عالم النفس الشهير جان بياجي، والذي يهدف كما أكد ذلك بياجي إلى محاولة ادراك مجموع العمليات والأنشطة الذهنية الخفية التي تتحكم في عملية التفكير وانتاج المعرفة عند البشر.

(٥٠) بدأت عملية تدوين الثقافة العربية بشكل جماعي منظم في فترة حكم المنصور الخليفة العباسي الذي ولي زمام الدولة ما بين سنة ١٣٦هـ وسنة ١٥٨هـ، ويرى الذهبي أن هذه العملية شرع فيها خلال سنة =

٣ ـ المستوى الايديولوجي

لقد اعتمدنا حتى الآن في دراستنا المستويات التي يحتلها التراث الإسلامي داخل الوعي العربي الحديث والمعاصر، التميز بين مكوّناته الأساسية الثلاثة: المكوّن التاريخي والمعرفي والايديولوجي. وبالرغم من وجاهة الملاحظات التي سقناها للتأكيد على الأهمية الاجرائية لهذا التمييز، إلا أن هذه الملاحظات ما زالت لم تلمس بعد طبيعة الخاصيّة التي تنتظم الفكر العربي القديم والمعاصر جملة واحدة، أعني بها الخاصيّة المتمثلة بالفارق الذي يفصل المادة المعرفية عن الأهداف الايديولوجية لهذا الفكر. نعم، ما من أحد يجادل في كون النتاج الفكري في العصر الحديث هو غير النتاج الثقافي في العصر الوسيط، ورغم كل ذلك فهما ينتميان إلى الإشكالية نفسها وهي: أن كلاً منهما عبارة عن قراءة أو قراءات متفاوتة لفكر آخر، وليس لتاريخه الخاص. وهكذا، فكما أن التراث القديم كان في القرون الوسطى قراءة لتراث آخر هو الفلسفة اليونانية (فلسفة أرسطو)، كذلك كان الفكر العربي في العصر الحديث بدوره قراءة إما للتراث الإسلامي وإما للفكر الأوروبي، ولكن دائماً ضمن الإطار نفسه، إطار التوظيف الايديولوجي للايديولوجيا.

طبعاً، قد يبدو من تحصيل الحاصل القول إن في كل ايديولوجيا جانباً موضوعياً (المعرفي) وجانباً ذاتياً (الايديولوجي). الجانب الموضوعي يعكس الخصوصية التي يكتسيها المحيط الثقافي والسياسي الذي أنتج هذه الايديولوجيا. أما الجانب الذاتي، فيتعلق بالتطلعات والمطامح الفئوية والطبقية التي يفرزها هذا المحيط. وإذا كانت كل ايديولوجيا تحيا وتستمر بواسطة الانسجام والتفاعل اللذين تستقيهما من انتمائها إلى المنظومة الفكرية والاجتماعية ذاتها التي تؤطر واقعاً تاريخياً معيناً، فإن أهم ما يميز الايديولوجيا العربية في نظر أحد الباحثين هو كونها: «ايديولوجيا غير مطابقة». وهذا: «ليس لأنها لا تعبّر عن الرغبات والتطلعات العربية الراهنة، بل لأن الجانب المعرفي فيها لا يعبّر عن الواقع العربي الراهن، لا يعكسه ولا يدخل معه في علاقة مباشرة أو شبه مباشرة، بل هو عبارة عن مفاهيم غير محددة وقوالب ايديولوجية مضببة تجد إطارها المرجعي، الاجتماعي، التاريخي، في واقع غير الواقع العربي الراهن (الواقع العربي في القرون الوسطى أو الواقع الأوروبي في العصر الحاضر)، مفاهيم وقوالب وظيفتها الأساسية التغطية على النقص في الجانب المعرفي داخل الخطاب الذي يوظفها. وبعبارة أخرى إن الخطاب العربي الحديث والمعاصر يخفي، أو هو يحاول أن يخفي، ضعفه المعرفي وثغراته المنطقية بواسطة مضامين ايديولوجية ينقلها من هذه الجهة

=١٤٣هـ. انظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم (القاهرة: دار النهضة، ١٩٧٦)، ص ٤١٦.

أو تلك. ومن هنا الطابع الدوغماتي المهيمن في هذا الخطاب، ذلك لأنه عندما تكون وظيفة الايديولوجيا في خطاب ما هي تعويض النقص المعرفي فيه، فإن أية معارضة أو اعتراض على الأطروحات التي يدافع عنها ستقابل من طرفه، لا بالاحتكام إلى الواقع بل بالمزيد من التمسك الايديولوجي بالايديولوجيا، أي بالمزيد من الإمعان في عملية التمويه الايديولوجي»[٥١].

ما نريد التأكيد عليه مجدداً هنا هو ما يلزم من العلاقة بين الفكر والواقع، ذلك أن الحضور الايديولوجي للتراث في الوعي العربي لا تمليه، في حقيقة الأمر، المكوِّنات الموضوعية لواقع المجتمعات العربية، وإنما هو نتيجة اختلاف الأطر المرجعية المسلطة على الحاضر. وإذا كانت هذه الأطر، كما أوضحنا ذلك سابقاً، هي من نتاج أنواع الصراعات التي شهدتها العصور الماضية، فبأي حق إذن يتم توظيفها في أهداف ومستجدات معاصرة لا تربطها أدنى علاقة بهذه الصراعات؟

إن هذا التوظيف الايديولوجي اللامعقول لا يعني في اعتقادنا سوى جعل الحاضر العربي في حالة تبعية عمياء للماضي، وبالتالي شل كل قدراته العقلية وامكاناته المادية عن طريق زجها في مشاكل وقضايا مزيفة، أي قضايا أريد لها أصلاً أن تنوب عن المشاكل الحقيقية التي تنخر الحاضر، مشاكل التجزئة والوحدة والتخلّف. لذلك، فإن أية محاولة لمجابهة هذا التحدي الذي ترفعه في الداخل قوى التضليل والتغريب[٥٢]، يجب أن تعي أن البداية والمنطلق هو التأسيس العلمي للتراث على صعيد الوعي العربي بصورة تضمن للذات العربية تاريخيتها واستقلالها كذات منتجة وفاعلة عن جميع النماذج الكابحة.

إذن، فالسؤال المتعلق بكيفية استعادة الوعي التاريخي بالتاريخ (الماضي) ليس من الأسئلة النظرية التي تجد الجواب عنها في كم أو كيف من المعارف يقدّم إلى السائل، بل السؤال المطروح، سؤال «عملي» تماماً، يجد جوابه التدريجي المتنامي والمتجدد عبر الممارسة العقلانية النقدية، ولا بد من التأكيد على هذه الأوصاف رغم تداخل معانيها التي تستهدف مجالات الفكر والسلوك والحياة. نعم، إنه من دون نقد العقل العربي وتحديثه لا يمكن تحديث أي شيء عربي آخر، لا الماض الثقافي ولا مشاكل الحاضر والمستقبل، لأن التغيير إذا لم يلامس البنى اللاواعية في العقل سيبقى سطحياً وعارضاً، بل وأكثر من ذلك، سيبقى بغير ضمانة أكيدة تؤمّن سلامة المسار والاستمرارية التاريخية.

---

(٥١) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ١٨٤. وقد اطّلعنا كذلك على كتاب: محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، فلم نجد أي تغيير حدث في وجهة نظر هذا الباحث.

(٥٢) لقد كشفت التجربة الديمقراطية في الجزائر مثلاً نماذج صارخة لهذه القوى كدعاة الأصولية المتطرفة والأمازيغية الشوفينية.

الفصل العاشر

من أصولية إلى أخرى..! الحداثة المعطوبة(*)

عمار بلحسن(**)

ـ ١ ـ

معلوم أن الفشل في دخول قسم من الانسانية، ومنها المجتمعات الاسلامية، في الحداثة، والاستفادة من مكاسب التقدم والرفاه الاقتصادي والمالي والثقافي، والفكري والجمالي، الذي عرفته أوروبا منذ القرن الثامن عشر، يجذبها نحو القوى الكامنة المخزونة في عمق حقلها التاريخي والروحي. ومن نافلة القول، إن هذه المجتمعات لا تملك اليوم، إلا القليل من أسباب المناعة والقوة المادية والاقتصادية والتقانية (التكنولوجية) بسبب التخلف التاريخي والاستغلال الاستعماري(١). فالعودة

(*) نشر في: **المستقبل العربي،** السنة ١٦، العدد ١٧٤ (آب/أغسطس ١٩٩٣)، ص ١٤٢ ـ ١٥٠، وهو في الأصل مداخلة قدّمت في «اللقاء حول الثقافة والتربية والجامعة» الذي نظّمته جمعية «الباهية للعمل الثقافي والاجتماعي والمدني» أيام ٢٨ ـ ٢٩ حزيران/يونيو و١ تموز/يوليو ١٩٩٢، في مركز البحث والإعلام الوثائقي للعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة وهران. وبعد إلقائه تمّت مناقشته ونقده، مما فرض عليّ مراجعته بإلحاق شروحات على المتن لتفصيل وشرح بعض الخلاصات النظرية والعمومية... وعليه فمن الضروري، قراءة هذه الإحالات والتوضيحات بالعلاقة مع الأطروحات والأفكار، التي يحتويها المتن الأصلي، الذي كتب ليكون مداخلة ليس إلاّ... فلكل مقال مقام، حتى نسترسل في استعمال لغة تراثية.

(**) باحث عربي من الجزائر.

(١) مقارنة بالمجموعة الاقتصادية الأوروبية أو اليابان أو مجموعة الدول الغنية «٧» تظهر مجموعة الدول الإسلامية متخلّفة، من حيث الدخل القومي، ومعدل الدخل السنوي للفرد، ونسبة البطالة والأمية، والتكوين، والاستهلاك، والعمالة... رغم الثروات الباطنية والبترول وأكثر من مليار نسمة... انظر: برنامج الأمم المتحدة الانمائي، **تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٢** (نيويورك؛ اكسفورد: مطبعة جامعة اكسفورد، ١٩٩٢).

إلى التراث الثقافي لها، هو حُجّة وحَجٌّ إلى المنابع الأساسية لتشكُّل هويتها، أي إلى الشريحة الأساسية لحضارة وثقافة الانسان المسلم: الدين والرسالة الأصلية.

ولا ريب في أن هذه العودة، غير ممكنة واقعياً وزمنياً، لأن سير التاريخ والعالم قد حوَّل وغيَّر وشكَّل هذه المجتمعات من جديد، بحيث أصبحت دولاً وجماعات وشعوباً وانساناً، يعيشون «حداثة معطوبة ومُعاقة»[٢]، إضافة إلى نكوص وتمركز ثقافي وذهني حول الذات، متوجس من الآخر، و«مكفر» له، ومكوّن صورة هابطة وعصابية لمعيشه ونمط وجوده الدنيوي والأخروي، رغم أنه منجذب ومتجذّر في دنياه ونماذجه الحياتية والاستهلاكية والمؤسسية، التي تبدو منتوجات وافدة من الخارج أساساً، من التلفزة إلى الصورة الباربولية، إلى الحزب والادارة والسفر واللباس![٣]

في هذا الجذر، تظهر الأصولية رفضاً للتاريخ وسيرورته، وانتقاماً متأخراً من الحظ التعيس، ومن فرص العالم الضائعة، التي وسم بها التاريخ نفسه، تلك المجتمعات. فالأصولية رؤيا حُلْمِية جماعية للتموضع في عصر وعالم تجاوز التحديدات الدينية والأسطورية، وكرّس مجالات الحداثة كفضاءات وطنية، تعتمد على العقلانية والابداعية والتنافس الاقتصادي والتقاني (التكنولوجي) والمعرفة كوسائط ووسائل للسلطة والسطوة والمجد. وعليه... ونظراً إلى أن الاسلام، كثقافة وفلسفة تاريخ ووجود، لم يتحدثن ويتعلمن عموماً[٤]، مثلما عرفت ذلك الديانات المسيحية

---

(٢) نستعمل مصطلح «حداثة معطوبة» أو معاقة، للدلالة على أن الحداثة، أي مجموع المؤسسات والمظاهر والانتاجات والطرق العصرية، نتاج العقلانية والابداعية والذاتية الفلسفية والجمالية والعلمية والتقانية (التكنولوجية)، الغربية أو العالمية، تتعايش وتعيش في مجتمعات، وقيم وعلاقات وطرق عتيقة، قديمة وتقليدية، وتتداخل معها، مما يعطي نوعاً من الطابع العصري المعطوب، أو الحداثة الملفقة التي تبدو، مواكبة للعصر من ناحية الشكل، وتقليدية قديمة من ناحية المضمون... مثال، الحزب السياسي، وهو مؤسسة عصرية من إنتاج الحداثة، في جل البلدان العربية، لا تحكمه مبادئ البرنامج والإجماع والنقاش العلني والديمقراطية، بل تسوده الولاءات الشخصية والعلاقات الجهوية والطائفية، وغياب الحياة الديمقراطية، وكذلك العائلة والجامعة، والحديث قياس!

(٣) تكفير الغرب، ونعته بدار «الكفر والإلحاد» والتفسخ الخلقي وسيطرة الماديات والمال هو أحد «ثوابت» الخطاب الإسلامي النزعة، الذي يصدر بعض المرات من شخصيات إسلامية، تعيش في بلدان هذا الغرب نفسه، كفرنسا أو بريطانيا أو أمريكا، ولا ترى فيه غير ذلك عكس ما شاهده علماء وفقهاء النهضة مثل الطهطاوي أو جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده... إما أن هناك تدهوراً في الرؤية أو أن التاريخ يسير إلى الوراء أو أن الزمن لا معنى له؟!

(٤) يتحدثن أو يتعلمن، هو اشتقاق من حداثة وعلمنة، منظور إليهما كعمليات أو مسارات. والمقصود هنا، أن الإسلام لم يتعرض لنقد العقل الحديث والمعاصر واتجاهاته الابستيمولوجية والعقلانية، بدءاً من ديكارت مروراً بهيغل وماركس ونيتشه وهيدغر وسارتر حتى هابرماز وبورديو وغيرهم، وكذلك لم يحقق استقلالية أو انفصالاً بينه وبين الوحي، بين العقل والإيمان والمعتقد، بين العلم التجريبي والوضعية، والشريعة أو الخطاب المقدّس... الخ. هناك فرق بين إمام مسلم ورجل دين بروتستانتي، أو قسّ، أو =

واليهودية، كثقافات، فهو لم يستقل كمجال روحي وأخلاقي وديني عن المجال الاجتماعي والسياسي والثقافي والمعرفي، ويتكوّن كقطب حر، متوازن لمسلكية وأخلاقية واعتقادية الفرد، في علاقات حوار وتسامح مع تعددية المجالات والتعبيرات الاجتماعية الأخرى، من المدرسة والصحيفة والدولة، حتى الحياة الجماعية والفردية. ويعود هذا الطابع الماقبل حداثي إلى «كبوة» النهضات التي عرفها الفكر والمجتمع العربي والاسلامي، وضمور وتراجع النقد العقلاني، والمجابهات الحرة بين الانتلجنسيات العصرية و «العلماء» ورجال الدين... الذين بقوا متعلمين وحراس ثقافة «تراثية».... لم تهب عليها رياح وعواصف التجديد والنقد العقلاني إلاّ قليلاً[٥]، نظراً إلى هامشية وأمية المجتمع، وتبعية المثقفين لمجالات السياسة والدين الرسمي، والسلط التقليدية أو الاستبدادية، المتوارثة والجديدة على السواء!

كما أن نزعة القداسة التي تطبع كل حادث وقول اسلامي، وتسم كل خطاب شرعي أو فقهي أو ديني[٦]، حتى ولو كان من فعل شاب لا يتجاوز سنه سن البلوغ، تكبح نشوء وعي تاريخي بالإسلام، ومعرفة بتطوره وتحوله، عبر الوقائع والأزمان والأحداث والشخصيات التي عاشت وعملت وغيرت تلك المجتمعات، بما فيها، من شرائع وقيم ومعارف. إن قداسة الثقافة الدينية، ولا أقول الاعتقادات والدين، لدى الانسان المسلم، تغتال كل نزعة تاريخانية وعلمية لفهم وظائف الدين الانثروبولوجية والسوسيولوجية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة. بهذا المقياس، نحن متأخرون عن أكثر من ثورة معرفية وفلسفية عرفتها أوروبا والغرب!

لذا، فالأصولية، إضافة إلى ما سبق، تقصي العالم، وتصمت عنه، وتلحقه

=حتى التنظيم العصري للكنيسة، من ناحية علاقاتهما مع العقلانية ومبادئ الحداثة، والموقف من الثورات العلمية والطبية والتقانية (التكنولوجية). انظر: Max Weber, *Ethique protestante et esprit du capitalisme* (Paris: Plon, 1964), et Olivier Carre, «A Propos de Weber et l'Islam,» *Archives des sciences sociales des religions,* no. 61 (janvier-mars 1986), pp. 139-152.

(٥) عدا حالات جدال ضيقة، ومعزولة كصراخ طه حسين أو علي عبد الرازق أو صادق جلال العظم... تجاوزاً، لم تجر معارك فكرية حول الثقافة الدينية وتأثير الدين انثروبولوجياً واجتماعياً، في الثقافة والمسلكية الأخلاقية في المجتمعات العربية والاسلامية. انظر: Mohammed Harbi, «Musulmans, écoutez-moi!» *Le Nouvel observateur* (9-15 mars 1989).

(٦) نزعة تقديس الخطاب الفقهي، وخطاب الأئمة، وخطباء المساجد، لها دور خطير يتجسّد في أن المؤمنين «يؤمنون» ويصادقون على ما يقوله الإمام أو خطيب المسجد حول المجتمع والطبيعة والإنسان، أكثر مما يوافقون العالم الطبيعي، أو عالم النفس أو الاجتماع أو الاقتصادي أو الطبيب. انظر: محمد أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٧)، خصوصاً المقدمة، وفصل: «الإسلام المعاصر أمام تراثه».

بكون أخروي يحقق طمأنينة النفس والروح، ولكنه لا يخلق أي سبب من أسباب المناعة والقوة داخل الدنيا، ويتّخذ هذا الالحاق طابع رفض ومحو للتاريخ، وتحدٍ للعصر والحداثة. فهل يمكن الآن شحن مخيلة ووعي انسان مسلم في مدن، كالقاهرة أو الدار البيضاء أو الجزائر، بخطب حول الأخلاق الخيّرة والفضائل، بينما تعوم العلاقات الاجتماعية والحياتية والسياسية في برك من التخلّف والفساد والرشوة؟!

صحيح أن الحركات الأصولية، تعطي لله أكثر ما تعطي لقيصر، ولكنها تفقد وتلغي التوازن الذي كرّسه الاسلام بين العقل والوحي، وتمحي تلك الاستقلالية التي أنجبت ابن خلدون وابن رشد والغزالي وابن تيمية... كل في مجاله، أي أنها تخلط بين المجالات والفضاءات، لتحقق هيمنة الشرعي المتوارث، والسّلفي الأصلي، على العقلي المتجدد، المعاصر والحيّ. إن اختلال التوازن في مكوّنات الرؤيا الأصولية، هو الذي يخيف قطاعات هائلة من المواطنين والمتعلمين والمثقفين، لأنه يقود إلى السلطة الدينية، أي إلى استبدادية رجال الدين، أو إلى الثيوقراطية، وهي عكس الديمقراطية، أي حكم الشعب، وليس نخبة أو طائفة منه، تملك المعرفة الشرعية، ولكنها لا تملك المشروعية السياسية، أو «الكفاءة» المعرفية لاستيعاب العصر والحداثة.

تعيش المجتمعات المسلمة في أنظمة «باتريمونيالية» سياسية جديدة[٧]، تعطي لنخبة دينية أو عسكرية، سلطة وسطوة مطلقة، بحيث يصبح البلد والوطن، ملكية خاصة لها، تتصرف فيه على هواها، من ناحية الأرزاق والمصائر، تتوارثها أو تعيد

---

(٧) الباتريمونيالية الجديدة، هي تعريب لمصطلح Néo Patrimonialisme وتعادل ربما في التعبير السوسيولوجي والسياسي العربي مصطلحي «المُلك أو النزعة الملكية» أو «السلطانية»، وهي نظام سياسي مرتبط بالإسلام كنظام سياسي، يقول ماكس فيبر: «إن البُنى السياسية لعالم الإسلام هي الباتريمونيالية (Patrimonialisme) ثم السلطانية (Sultanisme) التي تنغرس في المسار الاجتماعي للفاتحين والفتح أو المجاهدين والجهاد، والتي تبعت ولحقت «النبوّة الأخلاقية والقرآنية» زمان النبي محمد ﷺ وبإرادته. وهذا الطابع هو طابع خصوصي للإسلام، فهذه المسلكية الفتحية أو الجهادية (Ethique guérrière) إضافة إلى البنى الملكية أو السلطانية (Patrimoniale) والمرتبطة بالغنيمة أو الغنائم (Prébende) هي التي كبحت وأعاقت تطور وازدهار «روح» الرأسمالية المعاصرة في بلاد الإسلام.

إن هذه النزعة الملكية الجديدة، تعتبر «رئيس الجمهورية أو الدولة أو الملك»، وهو منصب عصري مرتبط بالجمهورية، كنظام أفرزته الحداثة السياسية الأوروبية ابتداء من القرن الثامن عشر، مالكاً للبلد، يتصرف فيه كما كان يفعل الخلفاء أو أمراء المؤمنين في العصور الإسلامية الخالية، على أساس أنه مُلك وملكية خاصة أو غنيمة، بدون أي عقد اجتماعي، أو شرعية، أو مشروعية سياسية، أو ديمقراطية أو انتخاب وإجماع شعبي. يتداخل هذا المصطلح مع مفهوم آخر هو «الاستبداد الشرقي» الذي استعمله الانثروبولوجي الألماني وتفوجل، ثم استعملته بعض الدراسات الماركسية حول الشرق والمجتمعات الإسلامية، مترافقاً مع مصطلح «نمط الإنتاج الآسيوي» مصطلح ماركس نفسه حول الصين والهند... الخ.

انتاج سلطتها، بوسائل الواحدية الاستبدادية، دون الحوار مع المجتمع والمواطن، ودون احترام شخصيتهما وطموحاتهما، كما تسود تلك المجتمعات نفسها أنظمة أبوية و«بطريركية» جديدة(٨) على مستوى الأسرة، والحياة الفردية والجماعية والأسروية، ووضعية المرأة والطفل، تمنع بروز الفردية والاستقلالية والاختلاف، وتعيق نمو مجتمع مدني، وتكبح الانتقال من المجتمع العضوي التقليدي إلى مجتمع المواطن والذوات المختلفة المتحاورة. وينعكس هذا في أنساق التربية والسلوك والقيم والمعايير والممارسات، والأخلاقيات العملية والاجتماعية. دون تغيير النظام السياسي الباتريمونيالي والبطريركي الجديد، ليس ثمة بدايات مسار تشكيل دولة ديمقراطية، أو مجتمع مدني، أو حداثة مجتمعية. ودون هذا الإصلاح الثقافي والأخلاقي، لا، ولن تلعب صناديق الاقتراع، في غياب ثقافة سياسية مدنية وسياسة ثقافية فعّالة متوازنة ونقدية، سوى أدوار كارثية، في تدعيم التراجعات عن الديمقراطية، أو تصليب الرؤيا الأصولية للمجتمع، أو الدفع بالآلاف من المواطنين نحو مواقع العنف والعصيان(٩) أو تكريس التمزق القاتل بين النخبات المتغربة أو المفرنسة، أو الأصولية.

إن المثال الجزائري، يبدو مخبراً لتجريب تلك اللاتوازنات والتسرعات، التي ظنت أن الديمقراطية هبة آنية، وليست مساراً، يُبنى بصبر وتؤدة، ورؤيا متبصرة لدور الثقافة والعقلانية والحداثة المعرفية وأدوات وعناصر الهوية، وعلى رأسها اللغة والتراث، والحوار، بين النخبة والشعب، بمنظور تثقيفي تبادلي منتظم في الزمن، ومنظّم في المكان.

صحيح، أن الأصوليين هم الذين قادوا وقولبوا الحركة الاجتماعية، التي طرحت تغيير الدولة البيروقراطية والاستبدادية الفاسدة، واستبدالها بنموذج بديل، هو طموح الأغلبية، ولكن التيار الاجتماعي، الذي وافق على مشروع الأصولية يحمل طموحات ثقافية واجتماعية واقتصادية عصرية وعادلة، أكثر مما تعنيه تلك الشعارات المصبوغة بطابع ديني، مثل «الدولة الاسلامية» أو «المجتمع الاسلامي» أو «تطبيق الشريعة». إن لقاء المشروع الاجتماعي الشعبي مع الطرح الأصولي، تجسّد في رفض النظام السياسي والاقتصادي الفاسد، وليس في العودة إلى مجتمعات عرفها التاريخ،

---

(٨) أما البطريركية الجديدة فهي تعريب لمصطلح Néo Patriarchisme ويقابلها في العربية مصطلح الأبوية الجديدة. بشأن هذه الظاهرة، انظر: هشام شرابي، **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، نقله إلى العربية محمود شريح (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢).

(٩) نظام «السّيبا» هو نظام، عرفته بلدان المغرب الأوسط والأقصى، زمن حكم البايلك العثماني، وهو رفض جماعة أو مجموعة قبائل لحكم وسلطة الدولة، وعدم دفعها للضرائب، واحتفاظها باستقلالها القانوني والعرفي والعسكري، وعصيانها ولادة الدولة. هناك «سِيبا» ضمنية لجماعات واسعة من الشباب المهمّش، أو الجماعات الإسلامية، والطائفية في البلدان العربية والإسلامية.

وتعرف الجماهير المؤمنة، أن العودة إلى أنظمتها وشرائعها مستحيلة. بهذا المعنى، لنقل إن الجزائريين مثلاً، عبّروا وقت الانتخابات التشريعية الأخيرة عما لا يريدونه، ولكنهم لم يعبروا عما يريدونه[١٠].

إن هدف المجتمع هو الاستفادة من مكتسبات الحداثة والتقدم، في سياق ثقافي متوازن، يحقق اللقاء بين العصر والهوية، أكثر مما يتوق للعودة إلى أصول أو فروع لا يفقه فيها إلاّ الشيء القليل بسبب أميته، وحاجاته اليومية، ووضعيته الثقافية والذهنية!

لذا، فالخروج من المأزق، يتطلب ضرورات على رأسها: نقد الخطاب والفكر الأصولي، وإظهار الاستغلال السياسي واللاواقعية، والاغتراب عن العالم والعصر داخله[١١]، وتفريقه وعزله عن التيار الاجتماعي الذي يحمله، انتقاماً من النخبات المتغربة والدولة الفاسدة، كما أن التملّص من الانزلاق نحو القمع المنسق، يعني التحاور مع التيار الاجتماعي الغالب، الذي يربط في قالب ديني وذهني التقدم باحترام الايمان، والأخلاقية الدينية بالهوية، والثقافة الوطنية العصرية، والعيش في العصر، بتقوية الشخصية والمناعة الذاتية، والتحرر من التبعية وتثمين التراث التاريخي والانتماء الحضاري للذات. وقد أثبت ماكس فيبر العالم السوسيولوجي الألماني الكبير، أن الايمان والأخلاقية الدينية كما في حال البروتستانتية لا تعيق انتشار الحداثة على مستوى الذهنيات، السلوكيات والأفعال المجتمعية.

ولا ريب في أن تحقيق استقلالية الدين عن الدولة، وتعيين مجالات السياسي، والديني، والثقافي، يسهل عمليات تعيّن المجالات الاجتماعية المختلفة، واستقلاليتها الذاتية، ويحلل قنوات الحوار والتبادل بينها، بعيداً عن التسييس المتضخم لكل ظاهرة، أو التمذهب المتطرف بأي مذهب، سواء كان علمانياً أو دينياً... ويحوّل الدين إلى مخزن ثقافي آخر ومختلف، ينهل منه الشعب والمجتمع، دون أن يصبح سداً أو مانعاً

---

(١٠) الانتخابات التشريعية التي جرت في الجزائر، في ٢٦ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩١، نجح فيها الإسلاميون نجاحاً ساحقاً بحيث حصلوا على الأغلبية الساحقة من المقاعد البرلمانية في الدور الأول، وكان من المنتظر أن يحصدوا مقاعد أخرى في الدور الثاني تكفل لهم الأغلبية المطلقة، وبالتالي السلطة التشريعية وإمكانية تغيير النظام والدستور والسلطة الوزارية والتنفيذية والرئاسية... لولا توقّف المسار الانتخابي، تحت ضغط قطاعات عريضة من المجتمع «الحديث» والفئات الفعّالة مثل النقابات العمالية، ونقابة رجال الأعمال في القطاع العمومي والخاص، والمثقفين والنساء «العصريات» والجيش، والإطارات الاقتصادية والإدارية... المتوسطة والعليا.

(١١) انظر هذا النقد في أحد كتب فرج فودة الذي اغتاله الإسلاميون في القاهرة: فرج فودة، **قبل السقوط: حوار هادئ حول تطبيق الشريعة الإسلامية** (المغرب: منشورات عيون، ١٩٨٧)؛ محمد سعيد العشماوي، **الإسلام السياسي**، سلسلة صادر (الجزائر: مُوفَم للنشر، ١٩٩٠)، و

Rédha Malek, *Tradition et révolution: Le Véritable enjeu* (Alger: Bouchène, 1991).

ذهنياً وعقلانياً في وجه الابداعية والذاتية، نبراس أية حداثة، تحترم نفسها!

- ٢ -

في مقابل هذه الأصولية الدينية، التي تعتبر جواباً «داخلياً» على فشل الدولة في عصرنة نفسها، وادماج المجتمع في العلاقات السياسية والثقافية الحديثة، بالنكوص إلى نموذج مقدّس ومثالي، منغرس في مخيلات الملايين من المسلمين، يمثّل «المجد الحضاري» للرسالة الأصلية الدينية... في المقابل، هناك نزعة تحديثية ارادية، مندفعة وهي «أصولية» من نوع جديد، تنعت نفسها بالنزعة «الديمقراطية»، ويصفها المعارضون لها بالنزعة «التغريبية» أو التيار «الفرانكو غربي» أو «الفرانكوفونية»[١٢]، وهي منتوج للنخبة أو الأنتلجنسيا المهنية والفكرية «المفرنسة» التي أعطتها «الأداة اللغوية» و«الخبرة المهنية والإدارية» سلطاً متعددة، من مراكز الحل والعقد في الإدارة العليا، والاقتصاد، والتسيير، حتى أماكن ومناصب اتخاذ القرار في قطاعات الإعلام والثقافة والبحث العلمي[١٣]... تعتبر هذه النزعة الغرب عموماً، وفرنسا خصوصاً،

---

(١٢) بشأن التغريب ونقل «الأفكار والنماذج المجتمعية» من الغرب، انظر: محمد سليم قلالة، **التغريب في الفكر والتطبيق** (الجزائر: [د. ن.]، ١٩٩١)، و Mohamed Dahmani, *L'Occidentalisation des pays du tiers monde: Mythes et réalités* (Paris: Economica; Alger: Office des publications universitaires, 1983).

(١٣) بعد ثلاثين سنة من الاستقلال، ما زالت اللغة الفرنسية هي أداة العمل «الوطنية والفعلية»، فهي جواز مرور مباشر، للمنصب، إضافة إلى كونها، تعطي صاحبها «خبرة وكفاءة» مسبقة، رغم تخرّج آلاف الإطارات «المزدوجة والمعرّبة» في معاهد الحقوق (المعربة نهائياً) والإدارة والاقتصاد، والاجتماع والإعلام، وحتى العلوم... باللغة العربية، ابتداءً من منتصف السبعينيات؛ ففي قطاع الاعلام وحده هناك لاتوازن درامي، رغم «المنع القانوني» والدستوري: أكثر من ٨٠ عنوان وجريدة، تصدر باللغة الفرنسية، وأقل من ٢٠ باللغة العربية، مع الفارق في إمكانات الصحافتين المادية، والعلاقات مع مراكز وأماكن السلطة الإعلامية والثقافية والطبعية، التي يهيمن عليها مثقفون بلغة واحدة، هي الفرنسية، ابتداءً من المناصب العليا في الإدارة الثقافية أو وزارة الاتصال والثقافة... حتى وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، لدرجة القول إن عمليات التعريب وجلب الأساتذة من المشرق العربي... قام بها إداريون ومسؤولون لا يحسنون العربية أو يعرفون ثقافتها إلاّ نادراً... مع العلم أن كل الوزارات المعنية بالثقافة والتعليم والتكوين والبحث، تابعة في جل دواليبها ومناصبها للمثقفين بلغة واحدة هي الفرنسية... والأدهى والأمرّ، هو أن الملحقيات الثقافية بالسفارات الجزائرية في البلدان العربية هي «مُلك» لمثقفين باللغة الفرنسية، عدا حالات معدودة ومعروفة!

من هنا نفهم لماذا أصبح الصراع اللغوي، صراعاً على السلطة والمناصب. إن هذا الأمر هو ردّ فعل، أكثر مما هو استراتيجيا. ذلك أن التداول على السلطة التنفيذية والتقريرية سواء في الوزارات أو الإدارة العليا جرى دائماً بين متعلمين ومثقفين باللغة الفرنسية، ولم يعرف أبداً انفتاحاً على المثقفين المزدوجين حقيقة، أي المعربين ذوي الثقافة الفرنسية والعربية. ويمكن القيام ببحث ميداني ووثائقي انطلاقاً من تفريغ المراسم والمقررات في الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية منذ الاستقلال حتى الآن لكشف ومعرفة نوعية «المستخدمين» (Personnel) السياسيين والإداريين روجهاتهم ولغاتهم وتكوينهم ومناصبهم وأجورهم...

منبع القيم، والنماذج التنموية في السياسة والاقتصاد، وترى الحداثة الغربية نموذجاً كونياً للديمقراطية والتقدم، بسبب انهيار النموذج الشيوعي البيروقراطي، مثال قسم منها تحول إلى الديمقراطية الليبرالية بعد أن ناضل عقوداً من أجل «الديمقراطية الثورية والاشتراكية». ولكن هذه النزعة، تظهر شبيهة بأصولية أخرى بديلة لأنها «غريبة» عن المجتمع «الأهلي» أو «المدني» و«متغرّبة» عن نمط حياة، وتفكير ومخيلة الغالبية الساحقة من المواطنين. وهي أفكار وطروحات مصاغة في خطابات وصياغات فرنسية اللسان، تابعة للخطاب السياسي الفرنسي والغربي، مفصولة عن المخزون الثقافي الشعبي، ولغات المجتمع والثقافة العربية والإسلامية، وعاجزة عن فهم حركة استرجاع الهوية واللغة الوطنية، وترسيخ أدواتها، وعلى رأسها اللغة العربية، والتراث الإسلامي. هذه الحركة التي تبدو لنا تراجعاً إلى الوراء... وربما «ظلامية» و«شمولية قروسطية».

وحتى، وإن كانت الانتخابات الأخيرة «غير نظيفة وغير نزيهة»، فهي رسالة المجتمع عن قدر ومقام هذه النزعة، التي لم تحقق أي انغراس في الوعي، ولا أي قبول وإجماع في الاختيار... المجتمعي والشعبي. لنقل إن هذا الرفض هو رفض للعلاقات بين النخبة والمواطنين، لأنها استمرار للعلاقات نفسها بين المجموعات «المفرنسة» والشعب، تلك العلاقات التي طرحت مشاكل خطيرة على مستوى الاتصال والحوار والإجماع، وأدت إلى افلاس الاقتصاد، والرشوة وتهميش المواطن، والاستبداد بالسلطة، وانغلاق الطبقة السياسية. صحيح أن الشعبوية خلقت أوهام المساواة، ولكن التبعية والتغريب والفرانكوفونية كمنتوجات النخبة المسيطرة، لغة وقرارات وشخصيات، خلقت رد فعل هو الأصولية الدينية، التي بدأت في الستينيات، وسط «المجموعات المفرنسة»، ولكنها لم تصبح حركة شعبية واجتماعية، بغض النظر عن مخاطرها، إلاّ عندما استعملت «العربية»، واستخدمت لسان غالبية المؤمنين[١٤]... حتى وإن كانوا أميين وغير متعلمين، ولكنهم متفهمون ومندمجون في التراث الاسلامي والثقافة العربية. لنقل إن حجة الانتلجنسيا الجزائرية والطبقة السياسية الجزائرية «الفرانكوفونية» القائلة بأن اللغة والثقافة الفرنسية «غنيمة حرب» و«سلاح وأداة الحداثة»، قد تهمشت وقت الامتحان الشعبي، حتى وإن كان امتحاناً جزئياً.

---

(١٤) بدأت الحركة الأصولية الإسلامية وسط المثقفين «الفرانكوفونيين» والعلميين. انظر:

François Burgat, *L'Islamisme au Maghreb: La Voix du sud (Tunisie, Algérie, Libye, Maroc)*, collection les afriques (Paris: Karthala, [1988]), pp. 152-156.

بدءاً من حلقات جمعية «القيم» حتى حلقات مالك بن نبي وتلامذته رشيد بن عيسى ومختار عتيبة ونور الدين بوكروح، ثم ظهر مثقفون معربون جدد لقيادة الحركة كعبد اللطيف سلطاني ومحفوظ نحناح وعباس مدني وعلي بلحاج... وغيرهم!

لقد انتهت الحرب واستهلكت الغنائم![15] بهذا المنظور، ونتيجة هذه الظواهر، تأكدت الحداثة كفعل وفضاء داخلي ووطني مستقل، ومسار مجتمعي، يبتعد عن كونه خطاباً نخبوياً، وبالأحرى خطاباً نخبوياً «فرانكوفونياً وتغريبياً» يدمج اللغة الفرنسية ويعتبرها «لغة وطنية وتراثاً جزائرياً»، وتظهر في التطبيق والممارسة والاتصال والتسيير، بوصفها اللغة الوطنية الوحيدة، رغم شعار العربية كلغة رسمية! واعتبار «اللغات الجزائرية» طريقاً إلى الحداثة[16]!

---

(١٥) قال كاتب ياسين إن الفرنسية «غنيمة حرب» (Buttin de guerre) وإن العربية كلاسيكية وميتة، فأصبحت الفكرتين «ثوابت» ودستوراً للفئات الفرانكوفونية وأصبح ياسين «نبي» اللغات الشعبية، وهو المبدع والمتكلم أساساً ودائماً بالفرنسية... ويجهل حتى اللغة الأمازيغية نفسها... انظر كتابات صحافية حول المسألة في: *Actualité*, no. 1381 (avril 1992).

(١٦) انظر هذا التمجيد والتغزل باللغة العربية الجزائرية... مكتوباً بالفرنسية في: Mohammed Benrabah, «La Modernité passe par l'arabe algérien,» *Nouvel Hebdo.* (Alger), nos. 64-65 (juin 1992).

وكاتب المقال في حلقتين، يؤكد على الأفكار الثلاثة الآتية:

ـ التعريب وفرض العربية «الكلاسيكية» تم من طرف السلطة وبهدف الاحتفاظ بها، وللردّ يكفي القول إن أغلب الطبقة السياسية والإدارية في الجزائر (أي المناصب العليا والوسيطة في أغلب القطاعات من الجامعات حتى الإدارة والصناعة والتجارة) هي فرانكوفونية، وفرنسية الثقافة فقط، عدا قلّة قليلة درست في المعاهد الفرانكو ـ إسلامية أو تونس أو المشرق العربي!

ـ إن العربية هي لغة كلاسيكية وميتة تشبه اللاتينية، التي توزعت إلى لغات أوروبية مثل الفرنسية والاسبانية والإيطالية... ليست هناك عربية كلاسيكية، فهذه موجودة في التراث الأدبي العربي القديم وقاموس **لسان العرب** لابن منظور، أما العربية الحالية فهي عربية عصرية حديثة، توجد في الصحافة والبحث والسياسة والحياة اليومية الحضرية والأوساط التي تخلّصت من الأميّة، وكذلك الأدب العربي الحديث أدب نجيب محفوظ الذي أجازته الأكاديمية السويدية بجائزة نوبل للآداب بسبب قدرته على تطوير العربية وربط نثرها بالحياة اليومية والمجتمع العربي والمصري...

ـ اعتبار العربية «الجزائرية» لغة وأداة للحداثة، فهذه العربية لا نستطيع بها كتابة المقالات نفسها التي تمجّدها، وتتغزّل بها، كما أنها عربية عاجزة عن التعبير والإنتاج الثقافي العالي والمكتوب، ولا علاقة لها بعربية الشعر الشعبي أو المسرح، ذلك أن لغات هذين النوعين هي لغات أدبية وفنية، تنحدر أساساً من العربية الفحة والمكتوبة، وتدرّجت بسبب اختيارات واعية للكاتب أو الشاعر. لا يستطيع غير المثقف بالعربية فهم قصيدة للشيخ لخضر بن حلوق أو محمد بلخير أو مصطفى بن ابراهيم ما لم يكن ملمّاً بالثقافة واللغة العربية، لأن هؤلاء فقهاء وصوفيين ومتبحرين في علم وأدب العرب، اختاروا فقط أداة وطريقة لغوية لمخاطبة مواطنيهم... ولا علاقة لهم بالنظام الشفوي واللغة «الجزائرية» العزيزة على ألسنة المثقفين «المعصرنين» الذين يستعملون الفرنسية (المصدر نفسه، ص ٢٤)، لأنهم لم يتعلموا غيرها، منذ ثلاثين سنة، بينما يتحمسون لتعلم الانكليزية والفرنسية في مدة لا تتعدى ستة أشهر، ويقترحون تعليمهما للطفل الجزائري ابتداء من السنة الأولى تحضيري، وكأن الطفل الانكليزي أو الفرنسي يتعلم العربية في الحضانة!

ثم إن العربية الجزائرية، هي عربية فقيرة، لا يتكلم بها المرء حتى يحشر أو يرطن بكلمات فرنسية مدرجة أو مصرّفة إلى العربية مثل: «كرازاتو لوطو» أو «رانديلي سارفيس!!» (Ecraser par auto/Rendez =

إن هذه الأصولية «التغريبية» ترمي الثقافة الاسلامية والعربية حالياً مع النزعة الأصولية الدينية، وتعتبرهما «ظلامية» و«تقليدية»، وهي ترمي الرضيع مع ماء النظافة، على حد تعبير المثال الفرنسي، وترى الأداة الوحيدة للحداثة والاندماج في العصر هو اللغة الفرنسية والثقافة الغربية! نظراً إلى كون العربية وثقافتها، والاسلام وتراثه، أداتين لترسيخ الشخصية الوطنية فقط، فهما ثوابت، سرعان ما تنسى وقت القرارات والبرامج وتوزيع السلطة.

إن هذا التقسيم اللغوي للعمل والسلطة، قد أدى إلى نتائج كارثية: فرنسية، أداة للتحديث والحداثة/ عربية واسلامية، أداة للتأصيل والأصالة والشخصية والهوية. ظهرت هذه الثنائية أساساً، وطُبِّقت لفائدة النخبة والطبقة السياسية الفرانكفونية من الحكومة والوزارات حتى المناصب العليا وقطاعات اتخاذ القرار، وأدت في ما أدت إليه إلى انسداد بنيوي للوضع السياسي والاجتماعي والثقافي في الجزائر: عدم إمكانية الانفتاح على الغرب والوطن العربي مشرقاً ومغرباً، لأن الانفتاح على الغرب سيكون انفتاحاً على فرنسا أساساً. عندها ستصبح الجزائر «فرانكوفونية» علانية، رغم أنها الدولة الفرانكوفونية الثانية سرّياً، بشهادة المجموعة الفرانكوفونية نفسها، ولأن الانفتاح على المغرب والمشرق العربي، لا «يهم» النخبة المفرنسة، إما عن «جهل» أو «احتقار» أو تضخيم للهوية الأمازيغية على حساب العروبة والاسلام!

إن السوق الثقافية والعلاقات الانسانية والتبادل الثقافي تبرهن على هذه الظاهرة... أما النخبة المعربة والانتلجنسيا العربية اللسان... فلا حول لها ولا قوة... فقد سقطت آخر قلاعها، ولا تملك أي مقلد من مقاليد الأمور الثقافية والسياسية. لذا أصبحت اللغات والهوية، رهانات وملعوبات في حقل السلطة والسياسة، وأدت إلى فوضى وانسداد الوضع!

في اليوم، الذي تصبح فيه الثقافة العربية ولغتها، مشروعاً وأداة للعمل والفعل والخطاب والاتصال والبحث والعلاقات مع المجتمع، بصحبة اللغات المتداولة، في شبه ازدواجية لمصلحة اللغة الوطنية، وتغذية واثراء لها، ترجمة وتفتّحاً على ثقافات العالم، بما فيها الثقافة الفرنسية والفرانكوفونية نفسها، سيتحقق نوع من البرنامج المتوازن، يجسد مصالحة تاريخية بين النخبة والشعب، ويتجاوز الانفصال بينهما، على مستوى الدولة والادارة، الثقافة والاتصال والاعلام، التربية والتكوين والعمل. عندها ستظهر الانتلجنسيا «الحديثة»، نخبة للمجتمع والشعب، لا نخبة تابعة أو «غريبة

= «moi service!!». إنها نوع من الفرانكو أراب أو «العرنسية»!؟ التي تُقترح كلغة «تركيبية» للغات المتداولة في الجزائر.

متغرّبة»، متفتحة على مرجعيتها الثقافية الوطنية، العربية والاسلامية، ومندرجة في العصر والحداثة الكونية. سيتراجع العنف كعلاقات بين الدولة والنخبة والمجتمع والشعب، وسيتكرس الحوار والديمقراطية كأدوات وقِيم تقدم، داخلية ومدنية وأخلاقية.

ربما، آنذاك، يمكن أن نتكلم على نهاية الأصوليات، الدينية واللغوية والتغريبية[١٧]، وبدايات تصالح الهوية التاريخية الدينية والثقافية مع الحداثة... في مركّب متلائم منسجم... يتجسّد في مسار مفتوح، مجتمعي وشعبي، يملك القبول والاجماع والمشروعية.

(١٧) بغضّ النظر عن طموحها إلى السلطة وكونها «حزباً سياسياً أو أحزاباً»، تعتبر الأصولية حركة ثقافية، فهي تطالب باستعمال اللغة العربية، ومعرفة التراث وإصلاح العقيدة ودراسة الإسلام وتطبيق الشريعة ونقد الفكر الغربي والممارسات التغريبية. ورغم تسييسها واستعمالها للدين وتقديس الخطاب الفقهي، وبساطة الطرح الفكري وأخلاقية الطرح الحضاري... إلاّ أن الأصولية أعادت طرح مشكلة التعريب والهوية والانتماء العربي الإسلامي للجزائر، وظهرت حركة شعبية وجماهيرية، مضادة للنزعات النخبوية الأمازيغية والفرانكوفونية، ورد فعل عليهما.

الفصل الحادي عشر

العقل والنهضة: مناقشة أخرى لموضوع الأصالة والمعاصرة(*)

سعدون حمادي(**)

- ١ -

قيل لأبي تمام: لماذا لا تقول ما يُفهم؟ فأجاب: لماذا لا يفهم ما يقال؟ وطالما اعتبرنا ذلك حواراً بين موقفين متعارضين، إلا أنني أميل إلى اعتبار أن الرأيين صحيحان. فإنني إن أردت أن أكون مفيداً في ما أقول، فعليّ أن أقول ذلك بواضح العبارات وأن يكون هدفي أن أصل إلى أذهان من يستمع إلي. إلا أنني كذلك أتوقع أن يبذل المتلقي بعض الجهد لفهم ما أقول. وبذلك يكون على كلينا مسؤولية تحقيق الهدف مما نقول أو نكتب. وعلى أساس هذا الفهم يكون جواب أبي تمام وسؤال من سأله صحيحاً.

والآن لنبدأ بالتعاريف. ما المقصود بالعقل في هذا الصدد؟ إيجابياً، التعريف يعني العقل كملَكة تحليل الأمور المتشابكة أو المختلطة أو المتفاعلة، أي فصل الظاهرة إلى عناصرها الأولية، ويعني ذلك استخراج علاقات السبب والنتيجة بأشكالها كافة، البسيطة والمعقدة، المتصلة بخط مستقيم والمتصلة بدائرة مغلقة. ويعني أيضاً التقييم بحسب قواعد البديهيات والفهم المشترك، أو ما يمكن أن يطلق عليه «الحصافة»، عن طريق المقارنة الكمية أو النوعية. ومن حاصل عمليات توصيف الأشياء وتحديدها،

(*) نشر في: **المستقبل العربي**، السنة ١٧، العدد ١٩٤ (نيسان/ابريل ١٩٩٥)، ص ٤٣ ـ ٥٥.

(**) عضو المجمع العلمي العراقي.

كظواهر ومعلومات، وتحليلها إلى عناصرها الأولية، واستخراج العلاقات السببية فيها ووضعها في ميزان المقارنة الرقمية أو الوصفية، يستطيع العقل التمييز وإصدار الأحكام على الصالح ودرجة الصلاح، وعلى غير الصالح ودرجة غير الصلاح، أي التمييز بين الأمور. العقل يعني، بحسب هذا التعريف، العقل الذي يتوفر لدى الانسان السوي كقدرة على التحليل والتمييز والحكم على الأمور الاعتيادية اليومية في المجالات كافة. وبعبارة أخرى، هو العقل بالتعريف الاعتيادي البسيط الذي يفهمه الانسان الاعتيادي السوي عندما ينطق هذه الكلمة. فعندما نقول إن الأربعة أكبر من الثلاثة، نقول ذلك بفاعلية العقل، وعندما نقول إن الصحة أفضل من المرض، نقول ذلك بفاعلية العقل، وهكذا في فعاليات العقل كافة في حياتنا اليومية الاعتيادية.

وبدرجة أكثر تعقيداً وارتقاء، يعني العقل كل ما تنطوي عليه الطريقة العلمية من شروط وأحكام وفعاليات من أجل تكوين المعرفة، أي استخدام الدليل والاسترشاد بالمعلومات والبيانات وقواعد المنطق والمحاكمة العقلية في الاستنتاج والاعتماد على التجربة العملية ومراعاة القواعد المتفق عليها في الإحصاء... الخ، مما يقترن عادة بطريقة البحث العلمي. ومن ذلك يتبين أن المقصود بالعقل إنما هو طريقة ومنهج أكثر منها محتوى، أي أنه طريقة النظر إلى الأمور والمنهج الذي نتّبعه في تكوين المعرفة والتوصل إلى الأحكام على الأمور موضوع البحث.

ولزيادة الايضاح، يوصلنا ذلك إلى موضوع ما هو ليس مقصوداً بعد أن أوضحنا ما هو المقصود. ليس المقصود بالعقل ذلك المحتوى الروحي الذي تحدث عنه هيغل وسمّاه أحياناً بالروح أو بالفكرة المطلقة، وجعل منه عن طريق التناقض الجدلي القوة المحركة للتطور في الكون، والذي قلَبه ماركس من قوة روحية فكرية إلى قوة مادية. كما انه ليس العقل المجرد الذي تتحدث عنه الذرائعية عندما نفت وجود عامل روحي في الإنسان واقتصرت على العقل كقوة عضوية بمقدورها تمييز ما هو في مصلحة الذات ومنسجم مع أهدافها وما هو غير ذلك، حيث توصلت في النهاية إلى ما يسمى بالمثالية الذاتية.

- ٢ -

ذلك عن تعريف العقل. فما المقصود بالأصالة وما المقصود بالمعاصَرة؟ الأصالة تعني المحافظة على الشخصية القومية والاستقلال، وذلك بالتمسك بأسس المجتمع، فما هي أسس مجتمعنا؟ إنها القومية العربية، أي اننا أمة مستقلة لنا لغة خاصة بنا، ولنا مثل عليا معظمها مستمد من الاسلام، ولنا تقاليد وعادات متوارثة خاصة بنا. تلك هي الثوابت التي تبقي المجتمع متماسكاً، موحداً، مستمراً، مستقلاً عن غيره من المجتمعات. أما آثار ذلك، فهي الرضا والاعتزاز والتمسك باستقلال الشخصية

والدولة. إنها تحفز التفكير وتثير الخيال والحركة والتفاعل مع العالم وتجعل المساهمة في تقدم البشرية ممكنة، وبذلك تخلق الشعور بالأهمية. إنها حافز وحماية للاستقلال ومحرك للتقدم ومنبع للأمل والتفاؤل وأساس الصحة للمجتمع، كما هو الحال بالنسبة إلى الصحة النفسية والعقلية للفرد. فهي التحقيق الفعلي للقومية كرابطة اجتماعية وعلاقة بين الأفراد، ونظرة إلى الماضي، وعلاقة بالآخرين، وتطلع إلى المستقبل، وهي الأمور التي تخلق الشعور التاريخي.

إن هذا الطموح والرغبة في استقلال الشخصية والعمل من أجل تثبيت الكيان القومي يلقى اليوم المقاومة من القوى المجبولة على الهيمنة الطامعة في الأرض والثروة. فهذه القوى تعمل بالضد بشتى الوسائل العسكرية والسياسية والاقتصادية والثقافية. إن تاريخ الاستعمار في العالم وتاريخ الاستعمار في الوطن العربي يوضحان تفاصيل كيف حدث ويحدث ذلك، وإنه لأمر معروف كيف أن مزيجاً من الوسائل التدميرية الاقتصادية والسياسية والعسكرية والثقافية يُستخدم بحذق وباستمرارية من أجل قتل الشعور القومي حيثما يوجد، بما في ذلك وطننا العربي، من أجل اخضاعه والسيطرة عليه.

للأصالة جذور في المجتمع العربي وقوىً تدافع عنها. وقد اتخذت الأصالة بمعنى مقاومة الذوبان بالآخرين، أشكالاً عديدة. ففي العهد العثماني الأول كان الانعزال وتكريس الموجود وممارسة الاسلام في جانبه الشكلي في الغالب، فحُقّ عليه تسمية الفترة المظلمة. ثم جاءت مرحلة التململ داخل الدولة العثمانية، والشعور بالاستقلال وتكوين الدولة العربية الموحدة وظهور حركة القومية العربية. ثم احتل الغرب معظم الأقطار العربية فتطور شكل آخر من أشكال الدفاع عن النفس، هو الاستقلال السياسي عن الغرب، إلا أنه كان مقصوراً إلى حد بعيد على المجال السياسي وضمن الاطار الذي أقامه الغرب (الدولة القطرية)، وكانت النتائج كما نعرف ونحصد الآن. ثم أتى الشكل الآخر من أشكال المقاومة وهو الدعوة الاسلامية السياسية. إن هذه الدعوة التي هي من حيث الجوهر لا تخلو من توجه صحيح من حيث إنها تدافع عن الجانب الأخلاقي والمثل العليا والحياة الروحية للإسلام، لا يقتصر ما تتمسك به على ذلك، بل على أمور أخرى، وربما بصوت أعلى واهتمام أكثر، ألا وهو اعتبار النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي كان سائداً في صدر الاسلام صالحاً للتطبيق الآن وفي كل وقت آتٍ، الأمر الذي يعني إلغاء التطور البشري. وذلك أمر آخر لا يتلاءم مع النهضة ولسنا في صدد مناقشته الآن.

وجدير بالذكر، لا بل من الأهمية بمكان، التنويه بأن الشعور بالكيان والشخصية المستقلة ليس مسألة عاطفية أو مجرد شعور نفسي، بل هو أمر يتعلق بقضية المثل العليا للمجتمع وإيجاد الحلول للمشاكل المتعلقة بالتطور وبشؤون الانسان

عموماً، الأمر الذي يكون في النهاية حصيلة إسهام الأمة في حضارة العالم وثقافة البشرية، أي التفاعل مع العصر، ويعني ذلك الأخذ بالتطور والاعتراف به. وقد بلغ الشعور بالشخصية المستقلة درجة النضج بظهور حركة القومية العربية التي طبعت النهضة العربية الحديثة.

المفهوم الآخر في هذه المناقشة هو المعاصَرة أو الحداثة. فماذا تعني وما مضمونها؟ الحداثة تعني التفاعل مع العصر، والتفاعل يعني الأخذ بالتطور الذي يحدث خلال الزمن بما يتلاءم مع اختيارات الأمة، أي مع مبادئها وصفاتها القومية. فالتطور ظاهرة معروفة يتسم بها التاريخ، والإنسان في تقدم مستمر في حياته المادية والمعنوية، والتقدم هو حصيلة إسهام جميع أمم العالم ولو بنسب متفاوتة، لذلك فهو ملك للبشرية ومتاح لها جميعها. هذا الكلام عام، أما الحديث الخاص فيتعلق بالعلاقة مع العالم الغربي على وجه التحديد.

وفي هذا الصدد لا بد من القول إنه حدثت في الغرب تطورات ايجابية لا بد من الاعتراف بها إلى جانب صفاته السلبية المعروفة. فالحضارة الغربية فيها من عوامل القوة والتقدم ما نستطيع الاستفادة منه. والصفات الايجابية هذه هي سر التقدم الذي حصل في الغرب.

القضية المهمة في موضوع المعاصرة هي أنها مقرونة بالغرب الذي هو مجتمع ذو نظرة إلى الحياة متكاملة، وله نظام من صفاته أنه متكامل ومترابط الأجزاء ويصعب على الأمم التي لا تزال في حالة نهضة أن تتعامل معه بطريقة الاختيار، فتأخذ ما يلائمها وتترك ما لا يلائمها، على الرغم من أن ذلك غالباً ما يقال في الكلام المجرد. فكثيراً ما نسمع أنه يجب أن نأخذ من الغرب ما هو لصالحنا ومتلائم مع نظرتنا ومثلنا العليا وترك ما هو غير ذلك.

إن هذه العملية ليست بالسهولة التي قد يتصورها بعضهم، فالنظام الغربي المترابط الأجزاء يحتاج من أجل أن يجزأ إلى أن يكون لدى الجهة المستفيدة مناعة وقدرة على أخذ بعضه وترك بعضه الآخر. ويحتاج ذلك إلى مناعة ودور للعقل مهم.

إن الذي يحدث في حالة التحديث هو الاستغراق وليس الاختيار، فالحياة الغربية ليس من السهل تفريق أجزائها كما يحلو للمتعامل معها. وهنا تكمن صعوبة التحديث. ولنأخذ على ذلك مثالاً هو عملية التنمية. فالتنمية الاقتصادية تتطلب مواصفات وعادات اجتماعية جديدة وحلول موقف محلَّ موقفٍ من العديد من الأمور. فهي تتطلب أن يحل حب العمل محل حب الراحة والبطالة التي يتسم بها المجتمع الزراعي الاقطاعي الراكد، وأن يحل حب الدخل المادي محل الاهتمام بالمظاهر والعادات الاجتماعية السائدة في المجتمع الريفي العشائري. والتنمية تتطلب ازدياد حركة السكان وانتقالهم من مكان إلى آخر بحسب توفر العمل وظروف التنمية، وقيام

المشاريع بدلاً من الركود السائد في التجمعات السكانية المغلقة المعزولة القليلة التنقل. لكن ماذا تعني كل هذه التغييرات وما نتائجها عندما تحصل نتيجة للتنمية؟ إنها تحمل في طياتها إمكانات ضد الروابط العائلية والتكافل الاجتماعي، وتعني حب المال واضمحلال العادات الاجتماعية. ومسألة حب المال وتفضيل المتعة المتأتية من استهلاك السلع والخدمات الجديدة على ما سواها، أمر يعني الكثير بالنسبة إلى مسألة الأخلاق العامة وسلوك الفرد وعلاقاته بأهله وأسرته وجيرانه وبعموم المجتمع. وإن أمراً كهذا عندما يحدث في مجتمع ضعيف المناعة قليل الخبرة في التحولات الاجتماعية يتعرض لصدمة قيم جديدة واضمحلال قيم متوارثة محدثاً اضطراباً واختلالاً في الشخصية والتصرف، مما تعكسه المسلسلات التلفازية المصرية الآن. إن المساوىء الناتجة من صدمة المال وقيام عالم المادة في مجتمع ضعيف المناعة، يصعب إيقافها عند حد. فالمتلقي ليس باستطاعته السيطرة وأخذ ذلك الجزء من حب المادة الذي يحتاج إليه كحافز للتنمية، وترك الجزء الضار المتطرف منه، أي انه لا يستطيع معرفة الحد الفاصل بين الضروري غير المضر والمضر الذي ينتج من الاستغراق والذوبان واختلال توازن الشخصية. إن هذه الصعوبة التي تواجهها البلدان النامية أمر حقيقي وموضع نظر ودراسات اجتماعية، ولعلها من أعقد قضايا التنمية.

إن تعقيد هذه القضية والصعوبة التي تكتنفها جعل بعض دارسي موضوع التنمية يصل إلى حد الاستنتاج بأنه لا مجال للانتقاء، فالتنمية يجب أن تؤخذ كما هي بكل ما فيها، وأن المساوىء التي نتحدث عنها ليست إلا الثمن الذي علينا أن ندفعه إذ لا تقدم من دون ثمن. إن هذا الرأي إذا ما أُخذ إلى أقصاه لا بد من أن يوصل في النهاية إلى الاستغراق في الغرب واضمحلال الشخصية القومية والاندماج في المجتمع الغربي. وقد كان لبعض مصلحي الشرق شيء من تلك الآراء بدرجة أو بأخرى، وأحسن مثال على ذلك هو تفكير مصطفى أتاتورك في تركيا الذي كان ـ كما يبدو ـ يعتقد أن النهضة تتطلب تقليد الغرب حتى مظاهر الحياة فيه.

وتشكل اليابان المثال الجيد على حالة تحقيق النهضة مع المحافظة على الشخصية القومية والاستقلال. فقد تطورت اليابان وحققت تنمية اقتصادية أوصلتها إلى المنزلة التي هي فيها الآن، إلا أنها بقيت محافظة على سماتها وثقافتها وشخصيتها المستقلة وكيانها القومي. ومع ذلك فقد كان لوجود القوات الأمريكية الطويل الأمد في اليابان أثر سلبي في العادات الاجتماعية مما كانت تتوارد عنه المعلومات بين الحين والآخر، إلا أن اليابان عموماً استطاعت تحقيق نهضة حديثة متوازنة مع المحافظة على ما تعتبره أصيلاً في ثقافتها وسماتها القومية. إن الموضوع لا يتعلق بقبول أو عدم قبول التغيير في الحياة الاجتماعية، فالتنمية تحتاج إلى حدوث تغيير في ذلك، بل يتعلق الموضوع بدرجة ذلك التغيير وإلى أي حد يذهب وما الأمور التي يتناولها؟ وبعبارة أخرى، إنه موضوع التوازن وليس موضوع التغيير؛ كيف يمكن جعل المجتمع يتطور من دون أن

يفقد توازنه، ومن دون أن يفقد شخصيته وصفاته الجوهرية ومثله العليا، فيحقق الجوانب الايجابية في التنمية ويتجنب النتائج السلبية المحتملة؟

- ٣ -

إن موضوع الحداثة والتطور موضوع يكتنفه التعقيد ولا يخلو من العوائق النفسية والأوهام والأخطاء الفكرية، والسبب الجوهري هو أن قضية التحديث والانفتاح على العصر مقرونة بموضوع الموقف من الغرب، والغرب عالم بيننا وبينه حواجز بدأت تتكون منذ بداية دخوله مستعمراً للمنطقة ومعادياً لأمانيها القومية، حيث كانت نقطة البداية سايكس ـ بيكو ووعد بلفور. لذلك فالموقف من الغرب مسألة يختلط فيها موقف مسبق وتؤثر فيها عملية الصراع الذي بدأ منذ ذلك الوقت ولا يزال مستمراً. لذلك أصبحت قضية الحداثة متأثرة بعامل سياسي لا يمكن تجاهله، فأصبح من الصعب على الكثيرين رؤية الجوانب الايجابية في الحياة العصرية السائدة في الغرب الآن. وهنا يجب أن يلعب العقل دوراً حاسماً. وبكلمات أخرى، الموقف من الغرب لا بد من أن يكون مقروناً بالحذر والشك، فهو ليس بالقضية البسيطة السهلة الخالية من التعقيد. إن تحديد الموقف السياسي من الغرب أمر أسهل من تحديد الموقف الحضاري. فسياسياً، إن الغرب عدونا وما في ذلك من شك، وليس لنا إلا أن نقابل العدو بموقف الدفاع عن النفس، فالأمر إذاً واضح وسهل نسبياً. أما الموقف من حضارة الغرب ـ كقضية التنمية مثلاً ـ فالأمر ليس كذلك. في هذا المجال هناك ما هو سلبي وما هو ايجابي، والسلبي والايجابي هما أجزاء من كلٍّ متماسك يشكل بمجموعه المترابط الحياة الغربية، ونحن كأمة ناهضة منفتحة على العصر، لا نستطيع تجاهل ما حققته البشرية ـ وفي مقدمتها الغرب ـ من تقدم في العلوم والتنظيم الاجتماعي والسياسي، ولا سيما ما حققه في مجال التنمية الاقتصادية، وإلا بقينا في وضع التخلف. إذاً، فالعصرية والنهضة تعني تلك العملية المعقدة الصعبة في تقييم حضارة الغرب لأخذ ما يلائمنا منها وترك ما لا يلائمنا. هنا تكمن الصعوبات وأولاها هي القبول عن طريق العقل أن في الحياة الغربية ما هو جيد في خضم ما قام به الغرب المستعمر المستغل إزاءنا، وعلى رأسه الصهيونية، مما كوّن حاجزاً نفسياً بيننا وبينه.

ثمة جوانب ايجابية في الحياة الغربية لا بد من الاعتراف بها على الرغم من موقف الغرب السياسي. فالغرب الذي تضعف فيه المثل العليا وتنخفض المبادىء إلى درجة دنيا في سلم أولوياته، قد حقق مع ذلك تقدماً كبيراً في مجال الكفاءة والتقدم العلمي (والتقني). إن كلمة الكفاءة يجب أن تُفهم بمعناها الواسع الذي ينطوي على مجموعة الصفات التي تتسم بها حياة المجتمع المتقدم في الغرب من دقة وحب العمل والاخلاص في تأدية الواجب والسعي للإبداع وتنمية القدرة على العمل المضني والمطاولة والارتفاع المستمر في الانتاجية والانضباط والتجديد. إن التقدم المستمر لمئات

السنين الذي حققه الغرب في مجال الكفاءة والانتاجية كان سبباً جوهرياً للتنمية التي أوصلته إلى مستوى المعيشة الذي يعيشه الآن.

ولا يقل أهمية عن ذلك، لا بل إنه مترابط معه، التقدم العلمي الذي حصل في الحضارة الغربية، سواء في مجال العلوم النظرية أو في التطبيق العملي لها مما يدعى بالتقنية. وللتقدم في هذا المجال عوامل عديدة لسنا في صدد بحثها، لكن المهم في ذلك هو أن ذلك التقدم قد أثر في الحياة تأثيراً مباشراً، فقد عزز مكانة العقل ودعم النزعة العقلانية التي انتشرت وتمثلت في الاتجاهات العقلانية، من ديكارت إلى بنثام، التي رافقت النهضة الصناعية والتقدم العلمي وتصاعد وتائر التنمية الاقتصادية. فالتقدم العلمي الذي رافق كل ذلك قد أثر من دون شك في الحياة الغربية وفي جميع الاتجاهات.

إننا نحتاج إلى ذلك، أي التقدم في مجال الكفاءة والعلوم كجزء من حاجتنا إلى التنمية الاقتصادية. والقضية هي كيف يمكننا أن نفعل ذلك من دون أن نصل إلى النتائج جميعها التي وصل إليها المجتمع الغربي؟ كيف نوازن موضوع الكفاءة وكيف نوازن موضوع التقدم العلمي؟ كيف نأخذ ما هو ايجابي من دون أن تتسرب إلى مجتمعنا أمراض التطرف والانحراف والنتائج المَرَضية الموجودة في الغرب الآن.

ـ ٤ ـ

لإيضاح هذا الموضوع، لا بد من تناول بعض الحالات بشرح أكثر تفصيلاً. إن المجتمع العربي الحالي مجتمع ورث أوضاعاً اجتماعية متخلفة منذ قرون، ربما تبدأ منذ انتهاء الخلافة بسقوط بغداد على يد المغول، أو حتى قبل ذلك الوقت، حيث غابت فكرة الدولة المركزية والولاء للكيان الأكبر ـ كيان الدولة العربية الاسلامية ـ وأخذت تتكون بالتدريج دوائر من المجتمعات الصغيرة الضعيفة، فهناك دائرة المذهب ودائرة الطائفة ودائرة القبيلة ودائرة المدينة ودائرة المحلة ودائرة العائلة... الخ. وبمرور الوقت، تكونت علاقات اجتماعية وصلات وروابط وولاءات لهذه المجتمعات على حساب الولاء الأكبر للدولة.

وفي بعض الحالات كانت هناك دولة مركزية تضم هذه الدوائر ـ كما حصل في الدولة العثمانية مثلاً ـ إلا أن الفرد بقي ضعيف الارتباط بها وقليل الاهتمام بشؤونها وبقي ولاؤه لها ضعيفاً وموقفه منها سلبياً. وعند قيام الدولة القطرية في مرحلة ما بعد سقوط الدولة العثمانية، لوحظ وجود موقف سلبي من الدولة على الرغم من أنها دولة وطنية بمعنى الاستقلال عن سلطة الأجنبي، ولوحظ من خلال التصرف العملي أن الفرد العربي لا يزال ولاؤه للدوائر الضيقة التي ذكرناها ينافي وربما يفوق ولاءه للدولة المركزية. وهناك داخل الدولة الحديثة مجتمعات شبه منعزلة وذات روابط أقوى

من روابط المواطنة في الدولة المركزية. وحتى الآن يلاحظ في مختلف الأقطار العربية، ولو بدرجات متفاوتة، وجود روابط المدينة والمحلة والطائفة والعرق، وهي روابط تعمل على حساب الرابطة القومية، الأمر الذي خلق المصاعب بوجه الدولة الحديثة النشوء. فولاء المواطن موزع واهتمامه بالوطن بمعنى الدولة المركزية الحديثة أقل من اهتمامه بالروابط الاجتماعية الضيقة. ويفسر ذلك الموقف السلبي الذي يلاحظ من قبل المواطن إزاء أموال الدولة والمَرافق العامة، فهو أكثر حرصاً وأكثر اهتماماً بما هو موجود ضمن دوائر الولاء الضيقة الأخرى. والمعروف أن الاسلام كنهضة قومية قد شخص هذه الظاهرة وأكد بقوةٍ إحلال الولاء للإسلام على حساب الولاء للقبيلة. إن عملية التحديث والتفاعل مع العصر تقتضي اضمحلال الولاء للمجتمعات الضيقة داخل الدولة وتركيز الولاء للكيان الأكبر ألا وهو الوطن العربي. ومن الجدير بالذكر أنني لا أستثني من ذلك الولاء للدولة القطرية، فالولاء للدولة القطرية هو من ضمن الدوائر الضيقة التي يجب أن تضمحل لحساب الولاء للأمة العربية وللوطن العربي. فالولاء القطري لا يمكن أن يكون في النهاية إلا على حساب الولاء للأمة. صحيح أن الولاء للقطر قد يكون منسجماً مع الولاء للأمة، إلا أن ذلك ليس في جميع الحالات. فمصلحة الدولة القطرية قد تكون وقد لا تكون متوافقة مع المصلحة القومية. والمهم هو أن التركيب الاجتماعي القديم الذي خلق مجتمعات ضيقة داخل المجتمع الذي هو أحد أهم مظاهر التخلف، يجب أن يتطور في اتجاه العصر، عصر الدولة القومية المركزية، وبذلك تحل الرابطة القومية محل جميع الروابط من حيث الولاء والاهتمام وتركيز النشاط، وبذلك نكون سائرين في طريق بناء مجتمع مدني حديث يقف فيه الفرد أمام الدولة المركزية بعلاقات ينظمها القانون الحديث وتذوب فيها العادات السلبية القديمة والولاءات الضيقة والعصبيات غير العصبية القومية.

إن هذا التطور المهم في مجال التحديث هو الطريق الصحيح الذي دلل عليه تطور العصر، وهو طريق تحقيق الحرية الصحيحة للمواطن وذلك بانعتاقه من قيود العادات والتقاليد السلبية القديمة ومن قيود المجتمعات المتخلفة في جميع المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وإذا ما أردنا تحرّي النتائج الايجابية لهذا التطور، نجدها كثيرة ومتشعبة ومؤثرة ايجابياً في المجالات كافة. ففي مجال التنمية الاقتصادية يؤدي هذا التطور إلى إحلال موقف ايجابي محايد إزاء العمل، فلا يكون مقيداً بالقيود الاجتماعية المعروفة ـ كتفضيل البطالة واحتقار بعض الأعمال وتصنيفها إلى لائق وغير لائق. فالعمل بجميع أنواعه محترم كنشاط اقتصادي يقاس بالدخل المادي المتأتّي منه وبالرضى عن النفس والشعور بالأهمية. فهو قضية اقتصادية نفسية شخصية وليس قضية اجتماعية تتعلق بالمظهر والمنزلة. كما أن الكثير من مجالات الإنفاق التبذيري التي تفرضها تقاليد الدوائر الضيقة على مناسبات الزواج والوفاة والشعائر الدينية والطائفية والمظهرية، يأخذ في الاضمحلال عندما يتحرر الفرد من

قيود المجتمعات الضيقة التي يعيش داخلها. ويصبح السفر والتنقل وتغيير السكن ومكان العمل ونوعيته أموراً أكثر يسراً، الأمر الذي يساعد عملية التنمية ومتطلبات التقدم الاقتصادي التي تتطلب هذه الصفات بدلاً من الركود وتحكّم التقاليد والخضوع للموروث.

ويرد في صدد هذه المناقشة موضوع الهجرة من الريف إلى المدينة التي حدثت في الأقطار العربية جميعها تقريباً، واعتُبرت ظاهرة سلبية. فالذي حدث قد أدى أحياناً إلى نتائج سلبية، منها تخلف الزراعة نسبياً. إلا أن الخطأ يكمن في اعتبار أي نوع من الهجرة من الريف إلى المدينة ظاهرة سلبية. فما حدث هو أنه بسبب تركيز مشاريع الدولة وتوسع نشاطها في المدن مع إهمال الزراعة، تكونت فرص عمل في المدن ذات مردود مادي أعلى مما هو موجود في الريف، لذلك كان من الطبيعي أن يبحث الفلاحون عن مجال عمل في المدن وترك الأرض. فالتنمية الاقتصادية الصحيحة التي تستهدف تطوير قطاعات الاقتصاد الوطني جميعها بما فيها الزراعة، تؤدي إلى زيادة الانتاجية الزراعية عن طريق المكننة والمخصِّبات ووسائل الانتاج الحديثة، وبذلك يصبح من الممكن انتاج الكمية نفسها من الحاصلات بكمية أقل من اليد العاملة، وبذلك يتحول الفائض في اليد العاملة إلى القطاعات العاملة الأخرى ولا سيما الصناعة، وهذا ما حصل في جميع حالات التنمية المعروفة في التاريخ. وهكذا تكون مثل هذه الهجرة من الريف صحية مفيدة للتنمية وضرورية لاستمرارها. والخلاصة في هذا القول هي أن النهضة تؤدي بالمجتمعات المغلقة القديمة إلى التفكيك والذوبان في المجتمع الأوسع، فتضعف الولاءات القديمة لصالح الولاء للدولة المركزية التي تضم مجموع الوطن، وبذلك تحل الرابطة القومية محل الروابط الاجتماعية القديمة.

إن عملية التطور الاجتماعي هذه وإن كانت تحدث نتيجة لعملية التنمية، إلا أنها يجب أن تكون جزءاً من منهاج تطور اجتماعي تشجعه الدولة وتضع له المحفزات والتشريعات المساعدة. لذلك فمن الخطأ جداً النظرة التي سادت في بعض حالات التنمية في الدولة القطرية عندما وضعت السلطة المركزية برنامجاً سُمي بخطة توزيع المشاريع الصناعية بحسب مقاييس اجتماعية وليس اقتصادية، أي أن يفرض البرنامج، مثلاً، إنشاء هذا المعمل في هذه المنطقة بالذات بسبب وجود بطالة فيها وليس في مكان آخر، الأمر الذي يعني أن تنتقل فرصة العمل إلى من يحتاج إليها في مكانه بدلاً من أن ينتقل هو إلى المكان الذي تتوافر فيه فرصة العمل. يتضح من ذلك أن التخطيط في توزيع مشاريع التنمية على هذا الأساس مخطىء لأنه يساعد على تثبيت المجتمعات القديمة المتخلفة بدلاً من إضعافها. فالهجرة وحركة السكان وانتقال الأفراد داخل الوطن يجب أن تشجع، لا العكس، كجزء من عملية التحديث، أي الانتقال إلى المجتمع المدني في الدولة القومية. ويصح ذلك داخل القطر كما يصحّ بين قطر وقطر عربي آخر، لذلك يجب تشجيع انتقال المواطنين العرب بين الأقطار العربية إلى

أقصى الحدود.

لقد حدث هذا في الغرب حيث تمّ استكمال توحيد الأمم المجزأة وقيام الثورة الصناعية ونشوء المجتمع المدني والدولة القومية على أنقاض المجتمع القديم المغلق الزراعي الاقطاعي المتخلف. إذاً فالانفتاح على العصر يعني أول ما يعني هذا التوجه، فنحن في الوطن العربي يجب أن ننظر إلى ما حدث في الغرب في هذه الناحية نظرة تقدير، وأن نُقبل على ذلك وبأقصى الجهود الممكنة من أجل النهضة والتفاعل مع العصر والخروج من التخلف. وذلك استنتاج عقلاني.

ـ ٥ ـ

المسألة الأخرى في موضوع الحداثة هي الموقف من العقل، أو ما يمكن أن يسمى بالعقلانية. وفي موضوع العقلانية هناك جانبان: **الأول** هو الموقف من العلم، **والثاني** يتعلق بما يسمى بالطريقة العلمية في النظر في الأمور. العقل هو المَلَكة الموجودة عند الإنسان للنظر في الأمور ودراستها وتحليلها والتوصل إلى معرفة حقيقتها. ومعرفة الحقيقة تعني استنباط القوانين التي تسير بموجبها، ويشمل ذلك معرفة الطبيعة المادية المحيطة بالإنسان ومعرفة الطبيعة البشرية. فالعقل كقدرة عند الانسان للتوصل إلى المعرفة هو الذي ينظر في طبيعة الانسان وطبيعة الكون. وعلاقة العقل بالطبيعة البشرية والكونية هي التي أدت إلى التوصل إلى ما توصل إليه العلم الحديث من استنباط للقوانين في شتى المجالات الطبيعية والانسانية، وهي التي تشكل بمجموعها المعرفة البشرية المتراكمة التي أدت إلى تطور حياة الانسان إلى ما هي عليه الآن من تقدم تقني ورفاهية مادية وحضارة في مجالات شتى. فالعقل كأداة للمعرفة يجب تأكيده وتحريره من القيود التي تكبله وتمنعه من أن يؤدي هذه الوظيفة في مجال المعرفة العلمية.

في هذا المجال هناك من يقول بأن العقل الغربي قد تحرر من القيود ووقف في علاقة مباشرة مع الطبيعة حيث زالت الموانع القديمة، فاستطاع أن يحقق ما حققه من تقدم علمي في المجالات كافة، في حين أن الثقافة الاسلامية لا تضع العقل في علاقة مباشرة مع الطبيعة بل من خلال أمر آخر هو الدين أو الايمان، وبذلك خضع العقل لعامل آخر وتحددت فعاليته في دراسة الطبيعة والكون، الأمر الذي أدى إلى عرقلة التقدم العلمي. كما يقال في هذا الصدد إن الثقافة الاسلامية في فترات التخلف خصوصاً، نظرت إلى البحث العلمي بشيء من الريبة والشك ووضعت عليه القيود.

إن مثل هذا القول قد يصح في معنى محدد، وهو أن فترات الركود والتخلف قد اتسمت بسيطرة المؤسسات الاجتماعية، ومنها المؤسسة الدينية التي أشاعت التفكير المحافظ والتمسك بالقديم ومقاومة التجديد، حيث كان لها تفسير للنصوص الدينية

محافظ، في مرحلة سادت فيها الأمية والجهل وضعفت روح البحث العلمي، بعكس ما كان سائداً في عصر النهضة الاسلامية حيث ازدهرت العلوم وقوي الايمان بقدرات العقل.

من ذلك يتضح أن مسألة الموقف من العلم هي من المسائل الايجابية التي تتسم بها الثقافة الغربية اليوم، وهو أمر يجدر بنا أن نقدره حق قدره. فيجب أن تعود إلى العقل منزلته العالية في مجال المعرفة وتزول جميع القيود في مجال البحث العلمي، أي أن تتحقق حرية الفكر بأشمل معانيها. ومن أجل أن يتحقق ذلك، لا بد من الاحتكاك بالغرب والانفتاح عليه شريطة تكوين موقف ايجابي مسبق من دور العقل ونشاطه في مجال العلم. وتلك مسألة مهمة في مجال التحديث.

إن مسألة الإقدام على العلم واحترام دور العقل ونتائج ما يتوصل إليه من معرفة في جميع المجالات الطبيعية والاجتماعية، هي من أهم مسائل التحديث إن لم تكن أهمها. فقضية العلم قضية عالمية وليست خاصة، إذ إن نتائج العلم الحديث تراث مشاع لكل البشرية، وعلينا أن نعتبر ذلك من أهم مسائل التقدم والباب الواسع لدخول العصر. وهنا لا بد من الانفتاح على ثقافة الغرب والتفاعل معه والمشاركة النشطة في عملية البحث العلمي بكل ما تعنيه الكلمة. فحرية البحث العلمي وتوفير الوسائل المساعدة على تنميته في جميع المجالات أمور لا يمكن الاستغناء عنها في عملية التحديث.

يتعلق الأمر الآخر في موضوع الموقف من العلم بطريقة النظر إلى الأمور، وهو ما يسميه المنظرون «المنهجية». ويعني ذلك أنه إلى جانب العناية بالمحتوى والنتائج ـ أي اكتشاف القوانين ـ هناك مسألة طريقة النظر إلى الأمور، أي الموقف. ويتعلق هذا الجانب من العقلانية بالطريقة العلمية كمنهج أكثر منها كمحتوى. والمنهج يعني تحكيم العقل كأداة للتحليل والدراسة وتكوين المواقف. يواجه الانسان في حياته اليومية الكثير من الأمور الصغيرة والكبيرة، وهو مطلوب منه أن يتخذ منها موقفاً، أي أن يكوّن عنها آراء تُبنى عليها مواقف. إن أساس الحكم بالأمور وتكوين الرأي قد يكون العقل وقد يكون التقاليد، دينية كانت أو اجتماعية. والتقاليد ليست إلا قوالب فكرية جاهزة تعطي أجوبة عن المواقف التي يتعرض لها الانسان في حياته اليومية. فعندما يحصل كذا تقول التقاليد إنه يجب أن يقال كذا أو أن يُعمل كذا، ولا يُشترط في ذلك الرجوع إلى العقل؛ في حين أن العقلانية كمنهج تقضي أن يرجع الانسان إلى العقل كأداة للتحليل وتكوين المعرفة. صحيح القول إن العقل لا تتعدى قدرته التحليل وإن تحديد المواقف يتطلب في النهاية الرجوع إلى الضمير، إلا أن الضمير الذي يحدد الاتجاه يحتاج إلى العقل لصياغة الموقف.

هناك أمر مهم محدد، في مجال العقلانية كمنهج، وهو أن يكون منهج تحديد

المواقف هو الطريقة العلمية، والطريقة العلمية تقوم أساساً على اعتماد البديهيات والبرهان. واعتماد البديهيات يعني أمراً محدداً، هو ذلك النمط من التفكير الذي يعتمد الحساب والمقارنة كاعتبار الأربعة أكبر من الثلاثة. إن مجمل علم الاقتصاد الحديث الذي فحواه حسن توزيع الموارد المحدودة على الحاجيات غير المحدودة، لا يمكن أن يستقيم إلا باعتماد حساب الأرباح والخسائر في التقييم، أي الاعتماد على مقولة ان الخمسة أفضل من الأربعة، وان الستة أفضل من الخمسة (إذا تساوت جميع المعطيات الأخرى)، وهكذا.

والعنصر الآخر في هذا الموضوع هو اعتماد البرهان كطريقة منهجية في التوصل إلى الحكم على الأمور. وموضوع البرهان يعني أموراً محددة في الفلسفة لسنا بصددها الآن، إلا أننا نجمل ذلك بالقول بأن ذلك يعني الاعتماد على الأدلة والقدرة على البرهنة على صحة ما نقول أو ما نعمل، ويعني ذلك توفر الدليل الذي يقبله العقل بحسب القواعد المعروفة في المقارنة والتحليل المنطقي. وبذلك نستطيع التوصل إلى منهج وطريقة تقوم على أساس أخذ ما تتوفر عليه الأدلة وقبول ما يقوم عليه البرهان بغض النظر عن أي شيء آخر، بما في ذلك التقاليد أو العرف السائد والعقائد المسبقة. إن هذا الموقف هو الذي يرشد القول والعمل ويعطي العقل دوراً في تحديد المواقف مقابل العواطف والتعصب والمعتقدات الموروثة. فعندما تتحرر أعمالنا وأقوالنَا من أثر العاطفة والانفعال والدوافع الذاتية، وعندما يضعف أثر التقاليد والأعراف السائدة والعقائد المسبقة، وبزوال أثر التعصب ليحل محله الاحتكام إلى العقل واعتماد الدليل والبرهان في الحكم على الأمور، تسود العقلانية ويحدث ما يمكن أن يدعى ترشيد الأمور وتصويبها، فتحل الروح العلمية محل التعصب ويحل العقل محل التقاليد. عندها يستطيع المجتمع أن يخطو إلى الأمام في تصحيح أوضاعه وإرساء قواعد النهوض. إن هذا النوع من العقلانية موجود الآن في الغرب أكثر مما هو موجود عندنا، وهو أمر من الأمور التي علينا أن نوجه حياتنا في اتجاهها، فهو رافد جوهري من روافد التحديث والتقدم.

- ٦ -

لكن بعد القول بذلك، تبرز مسائل جوهرية في الموضوع لا بد من مناقشتها. **القضية الأولى** هي أن المعاصرة لا بد من أن تؤدي إلى تغيير جذري في المجتمع، وعلينا أن نقبله وأن ننظر إليه بعين ايجابية. فالأصالة، أي القومية، لا تعني بقاء بنية المجتمع وطريقة تفكيره على ما هي عليه، وإلا فلن يكون هناك تطور، بينما التطور يعني التغيير إلى الأحسن ولكنه يعني التغيير من حال إلى حال وليس بقاء القديم على قدمه. إن هذه المسألة غاية في الأهمية، فكثيراً ما نتحدث عن التحديث ولكننا لا نرضى عن التغيير، وهو تناقض واضح. التقدم يعني التغيير، والتغيير لا بد من أن

يتضمن تلاشي مؤسسات وقيام مؤسسات، واختفاء نمط من أنماط المعيشة وظهور نمط جديد. ولنضرب على ذلك مثلاً. إن التقدم والتحديث يتطلبان إضعاف الولاءات القديمة ذات الدوائر الضيقة وتلاشيها ليحل محلها الولاء للدولة المركزية، أي الأمة، كما سبق وأوضحنا. ورُبّ قائل يقول إن ذلك يعني اختفاء علاقات اجتماعية كانت نابعة من تلك الدوائر، الأمر الذي يضعف العلاقة الاجتماعية، فيصبح الفرد وحيداً في المجتمع، في حين أنه كان، بوجود دوائر الولاء القديمة جزءاً من القبيلة أو الحي أو المدينة، أو من هذه مجتمعة، الأمر الذي يسبغ على حياته الراحة والاطمئنان والاستقرار ويبعد عنه الوحدة والقلق بشأن المستقبل والتعرض لصعوبات الظروف الجديدة. إن التعارف والعلاقات الاجتماعية الموجودة تضعف أو تتلاشى في التحديث، وذلك ضرر وخسارة اجتماعية ذات علاقة وثيقة بالصحة النفسية للمواطن واطمئنانه وراحته، وهي العنصر الأهم في نشاطه وعمله اليومي.

هذا الوصف لما يحدث نتيجة للتحديث صحيح، فالعلاقات الاجتماعية القديمة ستهتز وربما تتلاشى، لكن ذلك لا يعني أن المجتمع الجديد عاجز عن إيجاد البدائل من تلك العلاقات؛ فالمجتمع المدني في ظل الدولة القومية حيث يتحرر الفرد من الروابط القديمة لحساب الرابطة الجديدة بالأمة وبالدولة، يستطيع أن يبني علاقات جديدة من خلال النشاط المدني الجديد، حيث تزدهر النوادي والجمعيات العلمية والمؤسسات الخيرية ومنظمات العمل الوطني والخدمة العامة، وحيث يزدهر نشاط الرياضة والفنون والترفيه والجمعيات التعاونية ومختلف أصناف النشاط العام الذي يرافق ظهور المجتمع الحديث. فالعلاقات الاجتماعية من الممكن أن تكون من خلال هذا النوع من النشاط بدلاً من مؤسسات المجتمع القديم.

القضية الثانية والمهمة في صدد بحث موضوع الأصالة والمعاصرَة هي كيف نستطيع أن نأخذ بالحداثة من دون المساس بالأصالة (بالمعنى الذي أوضحناه)؟ وبعبارة أخرى، كيف نستطيع الجمع بين الأخذ بما هو مفيد من العصر مع المحافظة على الشخصية القومية للأمة؟ كيف نستطيع تجنب الذوبان في الحضارة الغربية من جهة، وتجنب البقاء في دائرة التخلف من جهة أخرى؟ هذا هو الموضوع المهم. لا بد من أن يكون للثقافة التي ننشدها مرجع، والمقصود هو الناظم الذي نزن به الأمور. إن قضية العقلانية التي سبقت الاشارة إليها، ليس من اليسير الأخذ بها من دون الوقوع في المحاذير التي تنشأ عنها إذا ما أُخذت بمعزل عن مكونات أخرى في الثقافة تُوازنها. فالعقلانية التي تؤكد دور العقل ليسَت وحدها كافية لتكوين موقف صحيح، فالعقل ليس إلا أداة ومَلَكة في التحليل والنظر في الأمور، في حين أن الضمير هو العنصر المثالي في الانسان الذي يعبّر عنه الدين بالايمان بالله، مصدر القيم والمثل العليا. إذاً، فالعقل وحده لا يكفي لأنه أداة تحليل ومن الممكن أن يُستخدم من أجل الخير، كما انه من الممكن أن يُستخدم من أجل الشر. فالأنبياء وعتاة المجرمين يستخدمون العقل

كأداة تحليل وتقويم، كلٌ في اتجاه. إذاً لا بد من عنصر أخلاقي هو المثل العليا التي مصدرها الضمير، إلى جانب العقل من أجل تكوين معرفة مفيدة. فالعقل هو أداة تكوين النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي الأمثل لحياة المجتمع، وهو الأداة التي يستخدمها الضمير من أجل التوصل إلى ما يناسب كل مرحلة ويخدم بالتالي عملية التقدم. إن هذه الفكرة ـ فكرة ضرورة المثل العليا ووجود عنصر أخلاقي في الانسان ـ تنسجم تماماً مع الثقافة القومية التي كان الاسلام أكبر نهضة في تاريخ نشوئها.

ثمة **قضية ثالثة** مهمة طالما أُغفلت في بحث موضوع الأصالة والمعاصَرة، هي أن الثقافة العربية الاسلامية قد أكدت فكرة التوازن، وفكرة التوازن تعني نبذ التعصب مهما كان نوعه والتخلي عن التمسك بطرف من أطراف الأفكار المتنافسة والمتقابلة. والتوازن يعني الاعتدال والأخذ بحلول الوسط والتسامح وقبول التدرج في عملية التقدم والارتقاء في المجتمع. فالاسلام كنهضة أخلاقية وكتنظيم اجتماعي قام على فكرة التوازن: **﴿جعلناكم أمة وسطا﴾**[1]. وقد أكد الاسلام هذه الفكرة في مجمل حلوله للقضايا التي واجهها. ففي مسألة التقابل بين الدنيا والآخرة قال الاسلام بالجمع بين الاثنين: «إعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً». هذا في حين أكدت المسيحية على الآخرة دون الدنيا، وأكدت اليهودية على الدنيا دون الآخرة. وفي الأحوال الشخصية، جمع الاسلام بين الزواج والطلاق؛ وفي نشر الدعوة، أكد الاسلام على السلم وعلى الحرب؛ وفي العلاقة بالدولة، أكد على الحقوق والواجبات؛ وفي مسألة السلوك العام، جمع بين الثواب والعقاب، بين الجنة والنار، وهكذا. إذاً، فالتوازن موقف سياسي في الفكر العربي الاسلامي ومنه تنبع الروح التي اتسم بها، روح المعقولية والاعتدال وحلول الوسط.

من المعروف أن الحضارة الغربية الحاضرة تعاني خللاً خطيراً، هو أنها تقف الآن وحيدة الجانب، فهي مادية تعتمد على العقل دونما توازن بين المادة والروح، ودونما توازن بين العقل والضمير، لذلك فهي حضارة عقلانية أنانية، وتتجلى في أجلى مظاهرها بالرأسمالية الحديثة التي تسودها المادة وتنقصها المثل العليا ويسيطر عليها العقل ويضعف فيها الضمير، الأمر الذي جعلها تزدهر مادياً وتتقدم في مجال الكفاءة الانتاجية، إلا أنها تضعف روحياً وتتخلف في مجال العدالة والتصرف الأخلاقي.

إن هذا الخلل في الثقافة الغربية علينا أن نعيه جيداً ونتعرف إليه بنفاذ بصيرة، لتكون عملية التحديث سليمة نتجنب فيها الاستغراق والتقليد لمجمل ما في تلك الحضارة. لذلك فعملية التحديث يجب أن تكون انتقائية يسودها التوازن بين عناصر

(١) **القرآن الكريم،** «سورة البقرة،» الآية ١٤٣.

الأصالة المستمدة من تراثنا، وعناصر التحديث المستمدة من حضارة الغرب، فتحدث عملية التفاعل وبناء وضع ثقافي واجتماعي جديد يقوم على مبدأ التوازن بين الثقافتين. لذا فإن عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية يجب أن تأخذ مسألة الكفاءة وأن تقوم على العلم والعقلانية، إلا أنها يجب أيضاً أن تنشد العدالة الاجتماعية فتؤدي الدولة التي هي ضمير المجتمع دوراً مهماً في تحقيق العدالة ورفع مستوى الطبقات الفقيرة. والروابط السائدة في المجتمع القديم يجب أن تنحلّ، والولاءات لغير الدولة القومية يجب أن تضمحل، وأنماط المعيشة والتفكير الموروثة عن عهود التخلف يجب أن تتلاشى ليحّل مكانها التفكير العلمي والتقدم الاقتصادي برفع مستوى المعيشة والدخل المادي. إلا أن كل ذلك يجب أن يحدث في إطار الايمان بالمثل العليا والتمسك بالمبادىء الأخلاقية والروحية، فيسود الاعتدال والتوازن في المجتمع المدني الجديد.

إذاً القومية والتحديث يعنيان أن يكون الإقبال على العصر من موضع الثقة والاعتزاز بالشخصية المستقلة والمحافظة على جوهر الثقافة العربية الاسلامية، حيث تتوازن المادة مع الروح والعقل مع الضمير، وينتظم المجتمع على أساس مثل عليا ليست من صنع الانسان بل هي فوق الجميع وتكون المقياس الموضوعي للخطأ والصواب، وحيث يكون للعقل مكان مهم في صياغة النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي في اتجاه التقدم. وبذلك تكون النهضة في اتجاه العصر ومنفتحة على التطور الذي حدث في الغرب من دون أن يستوعبها ومن دون ذوبان الشخصية القومية، وهكذا من الممكن أن تكون القومية العربية عصرية.

ثمة عناصر إيجابية في الحضارة الغربية إلى جانب ما هو سلبي، وموقفنا من ذلك لا بد من أن يكون انتقائياً لحرصنا على استقلالنا وشخصيتنا القومية ومُثلنا العليا. لكن ليس من السهل أن يحدث ذلك من دون الاستغراق في حياة الغرب، إلا إذا توفر وضع الثقة بالنفس، أي الوضع القومي القوي. والوضع القومي القوي بالنسبة إلينا، يتطلب في هذه المرحلة تحقيق الوحدة، أي قيام الدولة العربية ككيان دولي موحد محل الكيانات الحالية المتمثلة بالدولة القطرية. فالوحدة العربية كثورة تاريخية في المنطقة ستحرر قوى الأمة المادية والروحية وتخلق الثقة بالنفس والقدرة على المحافظة على استقلال الشخصية، الأمر الذي يجعل عملية الانتقاء ممكنة وخالية من أخطار التحجر أو الذوبان. ولقد حدث ذلك، مثلاً، لليابان بعد توحيدها بما سمي برجوع الميجي، فوصلت إلى ما وصلت إليه الآن.

هكذا يكون من الممكن أن تجتمع للأمة الأصالة والمعاصَرة ويزول التناقض، فتتوحد الأمة ويتحقق تحديثها. فالثقة بالنفس وضع لا يحدث لمجرد أننا نرغب في ذلك، بل لا بد من توافر وضع موضوعي، وهو قيام وحدة عربية يتوافر فيها وبسببها

القوة والأمن والاستقرار وروح النهضة، وعلينا ألا نقع في وهم أن الدولة القطرية مهما كانت بمقدروها أن تحقق ذلك. وقد دلّت التجربة بصورة جلية على أن الانفتاح الذي جربه بعض الأنظمة العربية قد أدى، وفي فترة وجيزة، إلى عكس المطلوب، إذ ظهرت صعوبة المنهج الانتقائي لا بل استحالته، وحيث بدأت علائم الاستغراق بالظهور فقد أدى انفتاح تلك الأنظمة على الغرب، من وضع التجزئة وما يرافقه من ضعف، وظهور ميول أعرب عنها بعض الكتّاب ووسائل النشر، إلى ما يعني قبول العدو والتعامل معه والدخول في مشاريعه، وهذا ما يشير إليه الكلام على الصلح والتعامل مع الكيان الصهيوني والدخول في مشروع السوق الشرق أوسطية. إن مثل هذا الكلام لا يعبّر عن روح المعاصرة والرغبة في الحداثة بقدر ما يعبّر عن ضعف الثقة بالنفس ومركب النقص إزاء الغرب.

هناك فرق جوهري بين أن نُقبل على الغرب ونختار منه ما نحتاج إليه من موقف القوة والثقة، وبين أن نقبل عليه من موقف الضعف. وليس غير الوحدة ما يحقق القوة والثقة. إن دور العقل يكون ضعيفاً في حالة الانغلاق على الذات كما في حالة الاستغراق في الغرب. فالجمود على الماضي يتناقض مع العقل لسبب واضح يمكننا إجماله بأنه معيق للنهضة، والاستغراق في الغرب يتناقض مع العقل لأنه يتناقض مع القومية التي هي روح النهضة ومحركها، أما وسائله فهي التأثير الذاتي وغسل الدماغ بوسائل الإعلام الحديثة.

سياسياً، الغرب عدو والموقف من العدو هو الرفض، أما حضارياً، فيجب أن يكون الموقف عقلانياً انتقائياً.

القسم الثالث

نحو النهضة

الفصل الثاني عشر

خواطر حول المشروع العربي النهضوي المنشود(*)

برهان زريق(**)

إن سوسيولوجيا اليوم هي سياسة الغد[1]، فالسوسيولوجيا هي الدافع والرافعة التي ترقى بالأمة إلى مرقى الغد المرتقب.

فالصرح (Superconstitution)، أو البناء الفوقي لا يمكن أن يشمخ ويسمق إلا بالاستناد إلى قوة الأساس (Subconstitution)، إلى قاعدة اجتماعية صلبة ومتينة، والرأس الكاسح يحتاج إلى جسم كاسح، وبالعكس فالقاعدة الكسيحة لا تنتج إلا رأساً كسيحاً.

قال تعالى: **﴿أفمن أسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير أم من أسّس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به﴾**[2].

أليس الويل والثبور لأمة تأكل مما لا تزرع، وتلبس مما لا تصنع، كما قال أديبنا العربي جبران خليل جبران؟

لقد استعرض خبير اقتصادي باكستاني السلع التي تباع في أسواق جدة ومكة

(*) نشر في: **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٦١ (تموز/يوليو ١٩٩٢)، ص ١٢٦ - ١٣٣.

(**) كاتب عربي من سوريا.

(١) غاستون بوتول، **سوسيولوجيا السياسة**، ترجمة نسيم نصر، ط ٣ (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٢)، ص ٦.

(٢) **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية ١٠٩.

والمدينة، فلم يجد من مصنوعات البلاد الاسلامية سوى الطواقي (أغطية الرأس) النيجيرية[٣].

إننا نقرع أجراس هذا الويل والثبور لأن رهانات أمتنا السياسية في الحضيض، والعالم الرأسمالي يسدد إلى رأسنا الضربة تلو الضربة، مستهدفاً طمس هويتنا وإزهاق روحنا.

يكفينا أن نذكّر بما قاله رولان دوما، وزير خارجية فرنسا، وأكدته مجلة **التايمز** اللندنية بأن العالم العربي وهم، وأن ما هو أكثر منه وهماً سياسة ديغول التي دلّلت على أن هذا العالم هو محور سياسة المستقبل[٤].

هل يجادل أحد بأن سياسة العالم الليبرالي، ومن ورائه الصهيونية، إن هي إلا تهميشنا وتسفيه تراثنا ومحاصرتنا والتعامل معنا كأعراب صحراويين؟

هل ننسى مقولة فوكوياما المعلنة عن نهاية التاريخ بانتصار الرأسمالية كنظام عالمي سرمدي، وقصور الاسلام عن أن يكون خطاباً انسانياً كونياً[٥].

معركتنا، إذن، معركة وجود وتقدم، ولا سيما أن المعركتين لا تنفصلان، وتتبادلان التأثير والتأثر.

ما العمل؟... حركة شعب بأسره ينتفض مقتحماً العقبة، رافعاً رأسه بعزة وكرامة، مزيلاً المعوقات كافة... كلام انشائي خطابي عاطفي ينقصه تحديد الوسائل، والعلم لا يعني إلا التحديد والضبط، والوسائل هي الطرق الأهم الموصلة إلى الغاية، أو كما قال ايهرنك: لا تستهينوا بالاجراءات، فهي القانون.

أن نمتلك القدرة بالمدلول الموسع كجهاز مفاهيمي اجتماعي صرف، بحيث يتبوأ هذا المفهوم في الكون الاجتماعي منزلة الطاقة في الكون الاجتماعي[٦].

وإذا كانت هكذا أهمية هذا المفهوم، فعلينا أن نتساءل عن ماهيته ومضمونه وأبعاده.

في الحقيقة، إنه لمن الصعب رسم نظرية متكاملة ونهائية للقدرة، بل الأمر يختلف من عصر إلى آخر، ومن جماعة بشرية إلى أخرى، حسب درجة تطورها

---

(٣) فهمي هويدي، **أزمة الوعي الديني** (صنعاء: دار الحكمة اليمانية، ١٩٨٨)، ص ٣٢٨.

(٤) **الوحدة**، العدد ٨٤ (١٩٩١)، ص ٢١٦.

(٥) جادي الرديسي، «اللحظة الفلسفية في فهم التحولات العالمية «تعليق على مقالة فوكوياما حول نهاية التاريخ»،» **لوموند ديبلوماتيك** (الكراس العربي) (أيار/مايو ١٩٩٠).

(٦) حسن صعب، **علم السياسة**، ط ٣ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٢)، ص ١٤٢.

وفلسفتها السياسية والاجتماعية، وموقفها من الزمن والحياة. فالمجتمع العربي يتمسك بالأسرة الزوجية، وهي، ولا شك قدرة في حين أن المجتمعات الأوروبية لا تولي هذه المؤسسة الأهمية التي توليها بقية المؤسسات.

ومع هذا الاختلاف في منظومات القدرة وانساقها، يمكن الذهاب مع بعض المفكرين إلى القول إن هذا العصر هو عصر القدرة[٧]، وإن درجة تقدم أية جماعة بشرية، إنما يتوقف على مدى قبضها على مصادر جديدة للقدرة، في النفس البشرية أو في النسيج الاجتماعي.

وبالطبع، ليس كل مصدر للقدرة ايجابياً، بل إن هنالك مصادر ظلامية وسلبية تنكفىء بالحياة إلى الوراء.

فعلى صعيد الفكر، يمكن أن توصف إرادة التغلب النيتشوية (نسبة إلى نيتشه) بالظلامية والتخلف، لأنها تبني الحياة على أساس القوة، والأمر نفسه، بالنسبة إلى مفهوم الطبقة الواحدة المدلل بأن طبقة البروليتاريا هي الموئل الوحيد للقدرة القادرة على تحريك عجلة التاريخ.

وأخيراً، يمكن أن نسم بهذا النعت المقولة القيادية الرسولية «الكارزمية» الواهنة والواهمة بأن القائد هو الدولة، وهو الديمقراطية، وهو الحرية.

ونعتقد أن النمو الانساني العام هو النواة النووية في نظام القدرة، وان كل نمو آخر، إنما يزدهر في سياق هذا النمو، فهو الذي يخلق الحرث، وليس العكس، وإلا كيف نفهم هذا الفارق الكبير بين نظامي القدرة الياباني والعربي مع الفارق في الموارد المتاحة للأمتين؟

ويمكننا التأكيد أن أمتنا محكومة بأنساق قدروية سلبية[٨] لا حصر لها كالفساد السياسي والاجتماعي وأنماط الوعي والتخلف العلمي والفكري، والخروج عن دائرة العصر الحديث، والارتكاس في ظلاميات العصر الوسيط ووعيه وقيمه، وأنه لا سبيل لنا إلاّ بالتخلص من صخرة الماضي الجاثمة على الصدور.

لقد صاغ العالم المتمدن مبادىء عامة للقدرة نجتزىء منها التالي في تحديد ملامحها وعناصرها والتعريف بها:

---

(٧) Carl Joachim Friedrich and Charles Blitzer, *The Age of Power*, Development of Western Civilization (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1957).

(٨) أشار **القرآن الكريم** إلى نظامين للقدرة: الإنسان والحرث، كما أشار إلى الجانب السلبي للقدرة، وذلك بقوله تعالى: **﴿وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل﴾**، **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٠٥.

الديمقراطية

وهي نظام قدروي ينبع من طبائع الأشياء والمبادىء الذاتية للحياة، وإذا كانت هذه القيمة الانسانية مفروضة بقوة الأشياء فهي تفرض قوّتها ـ من باب أولى ـ في هذا العصر الذي استبحرت جوانبه وامتدت آفاقه، الأمر الذي يتعذّر فيه قيادة التطور إلا بعقل الجماعة. يقول جورج بوردو: إن الامتيازات التي تتعلق بالسلطة، والإمكانات التي تقتضي ممارستها، والمسؤوليات والموارد اللصيقة بها، تتجاوز امكانات الطبيعة البشرية، عندها لا يبقى سوى حلّين ممكنين لتفسير القدرة التي تتضمنها قرارات الحكام، إما تأليه الحاكم لإقامة التوازن بين سلطته وصفاته الشخصية، وإما وضع أساس السلطة في مكانه الصحيح خارج الحكام، في مؤسسة قادرة على تحمُّل الخصائص التي تتعدى قوة البشر دون أن تترنح[٩].

إن الديمقراطية ـ وهي أوالية اجتماعية تنطلق من الشخص العادي لاختبار الأكفأ ـ تحث قدرات كل فرد وتصبّها في المشروع الحضاري ـ الدولة ـ، وهي في الوقت نفسه نظام أخلاقي، إذ كيف نحمّل الفرد تبعات أمته، دون أن نشركه في السلطة، أو كما قيل: حيثما تكمن المسؤولية تكمن السلطة؟ وعلى هذا الأساس، أكد ابن خلدون أن الانسان رئيس[١٠] بطبعه، وهذا يعني قابلية كل انسان لأن يكون حاكماً ومحكوماً، قائداً ومنقاداً.

ولنا أن نتساءل، أليست الديمقراطية من صلب تراثنا، وهي إلى جانب عقلنتها ورشدها، ذات حمولة تعبدية وروحية وايمانية؟، امتثالاً لقوله تعالى: ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾[١١] وقول الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام: «لا تجتمع أمتي على خطأ».

الحرية

هي نظام أمثل للقدرة، فهي تؤصل انسانية الانسان وكرامته وعزته، وتفتق طاقته وامكاناته اللانهائية التي أودعها الله فيه. كيف يمكننا أن نتصوّر حرية أو قدرة الوطن دون الروح الحرة لدى المواطن، أليست الجماعة تنبثق من الفرد، والفرد يمتد في جذوره إلى جذور الجماعة؟ قال تعالى: ﴿**من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في**

---

(٩) جورج بوردو، **الدولة**، ترجمة سليم حداد (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٥)، ص ٧٥.

(١٠) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون،** ٧ ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٥٦ ـ ١٩٥٩)، ص ٢٦٥.

(١١) **القرآن الكريم**، «سورة الشورى،» الآية ٣٨.

الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً﴾[١٢].

وبالطبع، نقصد بحرية المواطن المعنى الواسع لها، بحيث يشمل قائمة الحقوق الأساسية والحريات العامة، التي بلورتها الانسانية عبر تطورها المديد، وندخل في ذلك الحقوق الاقتصادية: حق العمل، الحق في التأمين الاجتماعي، الحق في التمتع بثروة الوطن.

كيف يمكننا أن نتصور ممارسة المواطن حقه السياسي دون تمتعه بقدر متيقن من المكنات الاقتصادية، أليس رغيف الخبز مقدمة لصندوق الانتخاب؟

النمو السياسي

السياسة هي المكوك الذي يغزل النسيج المشترك بين أفراد الجماعة، وهي العروق واللحم والأسدية التي تشد تماسك الجماعة، وهي اطار الجماعة وجهازها العصبي.

ولعل العلامة ابن خلدون وفّق في رسم تلك العلاقة الجدلية بين النمو السياسي والتقدم الحضاري. قال هذا العلامة: إن الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها، وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، فالدولة دون العمران لا تُتَصوَّر، والعمران دون الدولة والملك متعذر.

ولقد استقصى لوسيان باي[١٣] محدِّدات هذا النمو السياسي، فصاغها في عشرة نذكر منها:

١ ـ النمو الاداري والقانوني.

٢ ـ تعبئة الجماهير ومشاركتها.

٣ ـ الديمقراطية.

٤ ـ الاستقرار والتغيير النظامي.

٥ ـ النمو السياسي تعبئة وقدرة.

٦ ـ التغيير الاجتماعي المتعدد الأبعاد.

---

(١٢) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٣٢.

(١٣) Lucian W. Pye, *Aspects of Political Development; an Analytic Study*, Little, Brown Series in Comparative Politics (Boston: Little, Brown, [1966]).

مأسسة المجتمع

إذا استعرنا فكرة العضو من عالم البيولوجيا، أمكننا القول إن المؤسسة بمثابة الخلية أو العضو في المجتمع.

فالمؤسسة هي التي ترقى بالوظيفة وفعاليتها، ولا يمكن الكلام على وظيفة (Fonction) إلا بوجود العضو (Organe) الذي ينتجها، بل يمكن القول إن المجتمع يبدأ باتخاذ صفة المجتمع منذ اللحظة التي تنشأ فيه مؤسسات[١٤]، وبقدر ما توجد فيه مؤسسات بقدر ما تنمو فيه المجتمعية.

الـدولـة

هي المؤسسة الأم التي تتفرع منها كل المؤسسات بنوع من التناسل الاجتماعي، والدولة هي تشخيص أو تأطير قانوني للجماعة البشرية، فهي جهاز في خدمة فكرة[١٥].

وبهذا المعنى، فالدولة ـ المشروع لا تمتزج بإرادة الحاكم، ولا تذوب في شخصه ولا تتوقف على مواهبه ونزواته.

يقول جورج بوردو موضحاً صفات الزعيم: إنني أرى فيه رجلاً أنحني أمامه وأقبل توجيهاته برضا واحترام لأنني أستشف عبره مشروعاً يهمه كما يهمني، ولكنه يتجاوزه كما يتجاوزني[١٦].

وفي إطار هذا المشروع ـ الفكرة يمكن فهم السلطة بأنها القوة المحركة للصالح العام باتجاه التنظيم الاجتماعي[١٧].

ذلك أن الصالح العام مجرد أمانٍ وأفكار مجردة، والسلطة هي التي تحوّل هذه الأفكار إلى خطة أو برنامج عمل.

وبهذا المعنى فإطاعة السلطة لا يمكن أن تُفهم إلاّ على أساس أنها اعتقاد (ظاهرة نفسية)، في صلاحية المطاع لتحقيق الصالح المشترك.

وهذان الاعتقاد والخضوع ينطويان على سيادة (La Souveraineté de

---

(١٤) Pierre-Clément Timbal, *Histoires des institutions et des faits sociaux: Licence en droit, 2e année,* précis Dalloz ([Paris]: Dalloz, 1957).

(١٥) بوردو، **الدولة**، ص ٧٠.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(١٧) نعيمة عطية، **النظرية العامة للحريات الفردية** (القاهرة: جامعة القاهرة، ١٩٦٣)، ص ٧٦.

(sujétion)، أي سلطة المحكوم في الخضوع للحاكم والعكس، وهي سيادة بدورها لأنها تُخضع الحاكم لها في النهاية[١٨].

وبمعنى أوضح، فسيادة الحاكم انشاء وتقرير، وسيادة الجماعة إقرار وتصديق، ولكن السيادة الحقيقية للفكرة، فهي أسمى صور السيادة وبفضلها يتم توحيد أشكال السيادة[١٩].

المجتمع المدني

هذا المجتمع هو ـ على حد رأي ابن خلدون ـ المادة بالنسبة إلى الدولة ـ الصورة، وهو الجسم بالنسبة إلى جهازه العصبي، وهذا ما أكده بريلو بقوله: يجب ألا نتجاهل الوحدة التي لا تتزعزع القائمة بين الدولة والقدرة والمجتمع، فالدولة ـ المجتمع، تستدعي الدولة ـ القدرة، والدولة ـ القدرة، تستدعي الدولة ـ المجتمع[٢٠].

لقد حدّد علماء الاجتماع المجتمع المدني بأنه مجتمع كلّي منظّم يقوم على علاقات وفئات ومؤسسات اجتماعية[٢١].

والمجتمع المدني هو المجتمع المستقل في تنظيمه الاجتماعي عن أي اقتراحات مسبقة على وجود الانسان، ومن هنا ينبغي أن تكون علاقات العيش الانساني ـ الاجتماعي في هذا المجتمع محكومة بنواظم العقل ـ العلم البشري[٢٢].

وكلية المجتمع المدني تقتضي أن تكون الاعتقادات الايمانية والفكرية من شؤون الضمير الفردي، غير ملزمة للآخرين في علاقات العيش الاجتماعي ضمن مجتمع متعدد في اعتقاداته وآرائه، والعكس يعني العنف وفرض رأي فلان على فلان[٢٣].

والمجتمع المدني ينظّم العلاقات الانسانية سلمياً، ويسود العقل والعلم والمصلحة المشتركة والاعتراف المتبادل بالمصالح التمثيلية البشرية غير المقيدة بأية صفة إطلاقية، دينية أكانت أم دنيوية.

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(١٩) هوريو، **القانون الدستوري** (باريس: [د.ن.]، ١٩٢٥)، ص ٩١.

(٢٠) Marcel Prelot, *La Science politique,* «que sais-je?» le point des connaissances actuelles; no. 909 (Paris: Presses universitaires de France, 1961), p. 92.

(٢١) جان وليام لابيار، **السلطة السياسية**، ترجمة الياس حنا الياس، ط ٣ (بيروت؛ باريس: منشورات عويدات، ١٩٨٣)، ص ٥٠ وما بعدها.

(٢٢) **دراسات اشتراكية** (دمشق)، العدد ١٢٠ (١٩٩١)، ص ٨٤.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٨٤.

على هذا الأساس، يجب أن نؤسس فكرة المجتمع المدني في ربوع وطننا العربي لا فرق بين دين وآخر، أو ملة وأخرى، بل يمكن القول إن تاريخنا العربي الاسلامي حافل بهذا الفهم، وحسبنا أن نذكّر بتلك الرسالة التي أرسلها ابراهيم باشا إلى اللاذقية في الرابع والعشرين من شهر ربيع الثاني ١٨٠٩، وفيها يقول: «الاسلام والنصارى جميعهم رعايانا، وأمر المذهب ما له دخل بحكم السياسة فيلزم أن يكون كل بحاله، المؤمن يجري اسلامه والعيسوي كذلك، ولا أحد يتسلط على أحد»[٢٤].

والمجتمع المدني مطلوب في الأمة العربية لأن هذه الأمة قائمة على مجموعة بشرية معقدة التركيب، وتتألف من أخلاط متفرقة من المذاهب والأعراق والأفكار، ولا تستطيع الاستمرار في الوجود دون عقد اجتماعي متفق عليه من جميع أفرادها[٢٥].

النمو الثقافي

يمكن التأكيد مع هكسلي أن أهم خاصية للنمو الانساني هي أنه نمو ثقافي واع، وما التطور إلاّ عملية تحويلية طبيعية تتحرك تحركاً ذاتياً، وتؤدي في جريانها إلى الجدّة، وإلى تنوّع أعظم، وإلى تنظيم عقلي، وإلى مستويات أعلى من الفعالية العقلية والنفسية.

ويتابع هكسلي قوله: إذا ألقينا نظرة شاملة على حركة التاريخ، يتبين لنا أن ما يستحق أن نسميه تقدماً كان متوقفاً على معرفة جديدة وتنظيمات جديدة للمعرفة على شكل أفكار[٢٦].

هذه صورة موجزة عن بعض مفاتيح النمو الانساني العام، وهي نواميس تفرض نفسها على المجتمعات البشرية كافة، ومع ذلك، فللمجتمع العربي خصائصه المميزة التي تحدد خياراته المتعددة، منها على سبيل المثال:

الخيار الحضاري

هذا الخيار ليس امتداداً كمّياً ميكانيكياً للحضارة الأوروبية، وإنما هو خيار انساني خلاّق يقوم على مبدأ «دع الزهور تتفتح ولنتبارى»، مبدأ حوار الحضارات وتلاقي الحضارات وتواصل الحضارات.

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٢٦) Julian Huxley, *The Future of Man* (Boston: Little, Brown, 1963), p. 1.

وخيارنا هذا ليس تراكماً مادياً[٢٧] مع تراثنا، على اعتبار أن قسماً من هذا التراث المخزون أصبح عبئاً لا حافزاً، وعلى اعتبار أن الذين ابتدعوا هذا التراث رجال ونحن رجال[٢٨].

«وإذا كنا لا نسمح لماضينا بالهيمنة على حاضرنا، فهذا لا يعني التنكر لما يمدنا من حياة، إذ لا نستطيع نسيان المثل العليا التي حرّكتنا ولا الأحلام التي خالجت شعبنا عبر العصور، ولا حكمة الأوائل وحيويتهم وحبهم للحياة والطبيعة، ولا ما تحلوا به من روح الفضل والمجازفة العقلية، ولروائعهم الأدبية والثقافية، ولا حبهم للحقيقة والجمال والحرية، ولا تسامحهم مع الآخرين، ولا قدرتهم على استيعاب ثقافات الآخرين، وتكوين مركّب ثقافي متنوع، لأننا إذا نسينا ذلك، لما بقي لنا ما نفتخر به، لما كنا نحن. ولكن هذه الروائع أصبحت مكسوة بالغبار، وعلينا أن ننفض عنها ذلك، على هدي نظرة شاملة للتراث الانساني، تعتبر هذا التراث أيضاً تراثنا، وتعتبر الروائع الانسانية روائعنا، وتشترك مع الآخرين في مغامرة الانسان المثيرة، والتي تبدو اليوم أشد إثارة من أي وقت مضى. فالحقيقة أزلية وسرمدية، وهي الحق الأخير والفكر الفاني لا يدركها إلاّ جزئياً من خلال الزمان والمكان ودرجة النمو والايديولوجيا السائدة»[٢٩].

الخيار القومي

وهذا الخيار لن يقف دون بناء دولة الأمة العربية ولا سيما أن النواميس التاريخية علّمتنا أن القاعدة القومية هي الأساس الرصين لكل تقدم حضاري، مع التنويه بأن تحقيق هذه القومية هي الأساس الرصين لكل تقدم حضاري، وأن تحقيق هذه الدولة لا يتعارض مع حقوق القوميات التي تعيش على تربة أمتنا، وتشكّل جزءاً من نسيجها الثقافي والتاريخي والاجتماعي. ومن جهة أخرى، فإن مبدأ سيادة أمتنا يعطيها حق تقرير شكل الدولة المنشودة، بسيطة أكانت أم مركّبة.

والشرط الوحيد لهذه الدولة أن تكون تأسيساً للحضارة العربية الاسلامية، انطلاقاً من المبدأ القائل: إن الدولة هي حضارة بأسرها، وقد استجمعت قواها، وأفصحت عن نفسها في منظومة متكاملة من المؤسسات[٣٠].

---

(٢٧) قسطنطين زريق، **نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التاريخ وصنع التاريخ** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٩)، ص ٢٠٨.

(٢٨) هذا القول للإمام الأعظم أبي حنيفة في الموقف من رأي الصحابي.

(٢٩) جلال لال نهرو، **اكتشاف الهند** (كالكوتا: مطبعة سجنت، ١٩٤٨)، ص ٤٣٠.

(٣٠) ريمون بولان، **الأخلاق والسياسة**، ترجمة عادل العوا (دمشق: دار طلاس، ١٩٨٨)، ص ٣٠٠.

خيار العدل

طوبى الانسانية، منذ كانت الحياة على هذا الكوكب، فهو الذي كفكف دموع البشرية، وبلسم جراحها، وهو الذي يتيح للمواطن العربي أن يساهم في بناء حضارته.

ولا يمكن التذرّع بسقوط المنظومة السوفياتية لإدانة هذا المبدأ، إذ إن السقوط لا يعني إلاّ سقوط الأداة، وانسداد الآفاق أمام المبدأ ولا سيما أن هذه الطوبى أصلية في تراثنا «حلف الفضول والذادة»[٣١]، صعوداً بمنظومة العدل في الاسلام.

ويصور لنا عبد الرحمن الكواكبي العواقب الوخيمة للاستبداد في فكرنا وأخلاقنا، قال: الاستبداد لو كان رجلاً يحتسب وينتسب لقال أنا الشر، وأبي الظلم، وأمي الاساءة، وأخي الغدر، وأختي المسكنة، وعمّي الضر، وخالي الذل، وابني الفقر، وابنتي البطالة، وعشيرتي الجهالة.

الخيار الوسائلي

وهذا الخيار قد يكون تنافسياً أو تعبوياً، مع العلم أن الخيار الأخير يسمح لأمتنا باللحاق بأسباب الحضارة المتسارعة، كما يسمح بردم المسافة الخلفية بيننا وبين الآخرين.

ذلك أن النمو لا يقاس بكمية الموارد، بل بدرجة ونوعية الفعالية التعبوية، وسلطة التقرير ذات فعالية كبيرة في بعض المنتظمات، وهي واهية في منتظمات أخرى، ولا يصح الربط بين التقرير والدكتاتورية، وبين وهن التقرير والديمقراطية، التي يتوفر فيها التعاون الشعبي الاختياري[٣٢].

وفي نظرنا، إن فشل بعض التجارب العربية التعبوية المعاصرة إنما سببه غياب الديمقراطية ليس إلا.

والتعبوية تفرض على المواطن العربي أن يكون «بروميثيوسياً» مبدعاً خلاقاً، ولكن ليس بالمفهوم الأوروبي، وإنما بالمعنى القرآني الذي يعني اقتحام العقبة من أجل فك الرقبة، واستباق الخيرات، والمسارعة في الخيّرات، ألم يعلن القرآن التعبوية إلى أقصى درجاتها بقوله: **﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة﴾**[٣٣]؟

---

(٣١) قوم كانوا يحملون السلاح ويدافعون عن المظلوم. جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ٩ ج (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٨ ـ ١٩٧١)، ج ٦، ص ٢١٧.

(٣٢) صعب، **علم السياسة**، ص ٣٧٥.

(٣٣) **القرآن الكريم**، «سورة الأنفال،» الآية ٦٠.

الخيار الروحي

هو خصيصة مميزة وخاصة بأمتنا العربية، إذ بالشرارة الإلهية، والنفحة الايمانية والبعد الروحي، انطلقت هذه الامة في دروب الحضارة والازدهار.

هذه مجرد ملاحظات وخواطر لا ترقى إلى مستوى استيعاب هذا الفعل الحضاري المنشود، وأمام أمتنا كما قال الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام: «عقبة كؤود لا يقطعها إلا المخفون، وزمان صعب تحكم به الفسقة، وتملك به الظلمة».

الفصل الثالث عشر

نحو نهضة عربية ثانية: الضرورة والمتطلبات(*)

اسماعيل صبري عبد الله(**)

أولاً: المقصود بالنهضة

تكاثرت الغمم على أمتنا حتى تكسرت النصال على النصال وخبا أكثر من شعاع علّقنا عليه الآمال في فترة أو في أخرى، وزاد بيننا الإحساس بالإحباط، ولا أقول اليأس. وتعدّدت الأفكار التي تطرح عبر لقاءات متعددة وندوات ومؤتمرات بين المهتمين بمستقبل هذه الأمة، وإن كانت في رأيي قد غلب عليها طابع المداخلة الجزئية من ناحية، ومن ناحية أخرى التعلق البسيط بصيغ مجردة لها نبلها ولا شك. ولكن لم تنل من تفكيرنا ومن جهدنا ما ينبغي لكي تتحول إلى قوة تغيير حين تلتقي مع تطلعات شعوبنا وتستمد قوّتها من قوة هذه الشعوب. ومن ثم كان فكري الذي اتجه نحو مفهوم النهضة باعتباره مفهوماً شاملاً وباعتباره جهداً ذاتياً نملكه ولا يستطيع إنسان أن يحرمنا منه.

وأعني بتعبير النهضة هبة مجتمعية تسعى إلى إكساب الحضارة القومية قدرتها على إنتاج المعارف والمهارات في تعامل متكافئ مع الحضارات الأخرى. فقد شهد العالم حضارات كثيرة، ومعظمها اندثر وقليل منها ما بقي. وتحيا الحضارة أو تندثر بقدر ما

(*) نشر في: **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٦١ (تموز/يوليو ١٩٩٢)، ص ٤ ـ ١٣، وهو في الأصل محاضرة ألقيت بدعوة من مركز دراسات الوحدة العربية، في دار الندوة، في بيروت بتاريخ ١٩ آذار/مارس ١٩٩٢.

(**) مفكر واقتصادي عربي من مصر، ورئيس المكتب الإقليمي لمنتدى العالم الثالث.

تملك من وسائل إنتاج المعارف والمهارات. هذا هو المعيار الحقيقي للحضارة التي تعيش والتي تستطيع أن تتعامل مع غيرها معاملة متكافئة لا تابعة. نحن نسمع كثيراً من الأقوال ضد الغرب وضد الحضارة الغربية ورفض كل ما هو غربي. الحضارة لا تبنى على الرفض أو النفي. ولكن تبنى على الإبداع والنهوض وإثبات أننا ند لهذه الحضارة ولسنا تابعين لها. أما القطيعة فلا تؤدي إلى شيء. ولهذا أرفض ابتداءً ما قال به بعض الأخوة المثقفين من أن حتى تعبير النهضة نفسه تعبير مستعار من الحضارة الغربية. ذلك أن في مفهوم النهضة التاريخية في أوروبا درساً هاماً يجب أن نستوعبه. فما سمّي في أوروبا قبل خمسة قرون أو ستة بالدقة «الميلاد الجديد» (Renaissance) وسميناه نحن «النهضة» كان جوهره التخلص من عدة قرون من التدهور والتخلف والسعي إلى الوصل المباشر بين حضارتي الإغريق والرومان باعتبارهما حضارتين أوروبيتين، وبإبداع فكري وعلمي وفني وديني جديد حتى تتصل الخطى وتتخلص تلك الشعوب من عوامل الهبوط والانحطاط. ونحن نواجه، وللمرة الثانية هذه الضرورة. نواجه ضرورة أن نعزل داخل تراثنا، الخبيث عن الطيب، وأن نتلمس كيف ازدهر العرب، ولكن أيضاً ندرس كيف تدهور العرب، وما أسباب التدهور؟ وعلينا، مستندين إلى ما أثبتته أمتنا من قدرة على بناء الحضارة، أن نبني من جديد حضارة.

وسميت هذا «النهضة الثانية» لأن بلادنا شهدت نهضتها الأولى التي استمرت من أواسط القرن التاسع عشر إلى أواسط القرن العشرين. نهضة قام بها الناس وليس الحكومات. فنذكر حركة الترجمة وحركة التأليف ونشأة الصحافة العربية، وظهور المسرح العربي وفن الرواية، وظهور الفن التشكيلي العربي الحديث، والاهتمامات التي انعكست في تكوين عدد من الجمعيات العلمية، وكذلك الاهتمام بالتعليم وما بذلته الهيئات غير الحكومية في نشر التعليم في مصر التي كانت تاريخياً بسبب الاحتلال البريطاني تحدّ من الإنفاق المباشر على التعليم. ونشط الناس في تأسيس جمعيات وإنشاء مدارس إضافية تعويضاً جزئياً عن قصور التعليم الحكومي عن استيعاب الراغبين في العلم.

وظهر أيضاً في تلك الفترة مفكرون كبار جمعوا بين الثقافتين: الثقافة التراثية والثقافة المعاصرة، وانكبّوا على دراسة تاريخنا الحضاري بمناهج علمية حديثة أظهرت عناصر القوة وعناصر الضعف. والمرء في غنى عن ذكر الأسماء الكثيرة المجيدة المعروفة.

الأمر المؤسف أنه بعد أن حصلنا على استقلالنا السياسي، انشغلنا بأمور أخرى بعيدة عن النهضة. انشغلنا بالصراع على السلطة، وأساساً بالأساليب غير المشروعة واستخدام القوة. انشغلنا أيضاً بالتأثير في السلطة كتأثير مباشر متخطين ضرورة التأثير

في الناس وتكوين الرأي العام. ونشطت السلطة وتمددت بيروقراطيتها، وازداد دورها شأنها شأن السلطة بصفة عامة، والسلطة المغتصبة بصفة خاصة، في التضييق على الفكر والمفكرين.

ومن ناحيتنا كمفكرين ومثقفين أيضاً، كانت علينا مسؤولية في هذه الفترة. فقد تبنينا شعارات تعكس أهدافاً عزيزة وثابتة ودائمة كالحرية والاشتراكية والوحدة. ولكن غلب علينا الظن أن مثل هذه الاختيارات المجتمعية يمكن أن تحدث بالفعل بمجرد الحصول على القرار السياسي بتبنّي الاشتراكية والنضال من أجل الوحدة أو بمعاهدة تُعقد بين قطرين عربيين. وتوهمنا أيضاً أنه، حتى إذا نجحنا في تحقيق أي هدف من الأهداف الكبرى، فإن تحقيق هذا الهدف بذاته كافٍ لحلّ كل مشاكل المجتمع بعد ذلك. وبذلنا الجهد الكبير في مناظرات ومناقشات ومقالات ومؤلفات حول ترتيب الأولويات بين الأهداف الثلاثة، أو حول ما هو اشتراكي حقاً وما ليس اشتراكياً، أو حول المسعى الوحدوي وعلاقته بالمسعى الاجتماعي، كما لو كنا فعلاً نحلّ قضايا الوطن بهذا النقاش الذي له احترامه وله وجهاته، ولكنه استوعب في تقديري جهداً كبيراً حُرمت منه مجالات أساسية كان يجب أن تكون موضع اهتمام.

ثانياً: بعض مظاهر تخلّف الفكر

ومن ثم ليس غريباً أن سادت في عصرنا هذا في بلداننا العربية مظاهر للتخلف الفكري، وأستئذنكم في أن أذكر بعض هذه المظاهر:

١ ـ ماضوية التفكير الثقافي العربي المعاصر

فكلما اجتمعنا في ندوة أو فتحنا حواراً نجد الكتّاب منشغلين بتصفية حسابات الماضي أكثر من انشغالهم بقضايا الحاضر، وبعيدين كل البعد عن تأمل قضايا المستقبل. وكأن العالم سيقف ثابتاً لا يتحرك حتى تحلّ الأمة العربية مشاكلها ثم تستأنف البشرية جميعاً سعيها.

هذا البعد ذو المدلول العميق للزمن، من حيث هو فعل وحركة وتغيير، لم يتضح لنا كل الوضوح. فالزمن ليس مجرد ساعات وأيام، ولكنه أحداث تتوالى وتغييرات تتجدد، ولكن وعي هذا لم ينل اهتمامنا إلا في أضيق الحدود.

٢ ـ التغنّي بالقديم

فنجد الكلام المكرر عن أننا أمة عظيمة وعلماءنا وفلاسفتنا علّموا أوروبا قبل ٧٠٠ عام. ونحن من ابتدع علم الجبر وعلم البصريات... وهذا التغني بالماضي مظهر غير صحي لأنه يصرفنا أو يُستخدم لصرفنا عن النظر في تخلّفنا الحالي. من هم

الذين أنتجناهم في العصر الحديث من الفلاسفة والعلماء الذين يُعتدُّ بهم؟ ومن منهم حافظنا عليه وبقي على الأرض العربية؟ ومن منهم استكمل ازدهاره في أقطار أخرى؟ هذه هي القضايا الحقيقية التي يجب أن تشغلنا. ويقابل هذا التغني الممل إهدار فترة التخلف العربي الإسلامي، وبالتالي تجاهلِ الأسباب الفكرية والواقعية التي أدت بنا إلى السقوط في يد الأتراك العثمانيين أولاً، ثم الاستعمار الغربي في ما بعد. وهذا التجاهل ضارّ للغاية، لأن معرفة تلك الأمور ضمان لا بد منه إذا أردنا ألاّ تتكرر في الحاضر. وكثير مما نسمعه على الساحة يمكن ردّه إلى تقصيرنا في دراسة تاريخنا وتراثنا بالتغني بالأمجاد فقط. لقد بلغت الحضارة العربية الإسلامية الذروة في القرن الرابع الهجري/ العاشر ميلادي. وأقول إنها دخلت مرحلة التخلف في نهاية القرن الخامس عشر ميلادي حين سيطر العثمانيون على المشرق وانتهى الوجود العربي في الأندلس، في الوقت الذي كانت أوروبا تكتشف فيه العالم الجديد. وفي هذا الوقت أحرقت أعمال ابن رشد في حين نشأت في جامعة باريس مدرسة فلسفية كاملة اسمها المدرسة الرُشدية. فما كان باقياً بيننا من فكر جدير بالاحترام استفاد منه غيرنا. أما نحن فقد انكفأنا على أنفسنا، وقفلنا باب الاجتهاد في الفقه ورفضنا الفلسفة وتقبّلنا كثيراً من أشكال الشعوذة والتمسح بالأولياء، وبالدقة طبقنا في بلادنا ما كان سائداً في العصور الوسطى في أوروبا حيث كان الفكر الغالب أن الفقراء أحباب الله وأن الأغنياء فسقة سيذهبون إلى الجحيم. فبالتالي، الفقر نعمة لأنه يدفع إلى الجنة. لقد ازداد اهتمامنا بالآخرة أكثر من اهتمامنا بالدنيا ونسينا القول المأثور «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً».

هذا الوضع خلّف لنا آثاراً ما زلنا نعانيها، وضاعف من خطر هذه الظاهرة أن انتشار التعليم الحديث في بلادنا بصفة خاصة أخذ طابع الازدواجية مع ما يسمّى التعليم الديني. فمن تربّوا في مصر عندنا، مثلاً، في مدارس الحكومة ثم الجامعة، معلوماتهم عن التراث العربي الإسلامي في غاية المحدودية. وبالتالي يمكن أي طرف يحاول أن يستغل الإسلام للوصول إلى السلطة أن ينسب إلى الإسلام ما يشاء، ولا نملك عادة إمكانية الرد عليه. ولو كنا درسنا هذا التراث الدراسات المطلوبة لتكرر عندنا مؤلفون مثل أحمد أمين وإسلامياته، ولكان في وسعنا أن نهتم ببحث لماذا تدهور العرب بعد مجدهم؟ لأن التدهور بدأ عندنا.

٣ ـ التعلق بالأوهام

لماذا تدهورنا وكيف نخرج من هذا التدهور؟ كيف نجعل هدفنا إحياءً جديداً لهذه الحضارة ونشتغل بقضايا العصر ونتخلص من الأوهام، التي تزدهر في العادة عند الإحباط. إن النظرة السلفية إلى الأمور منتشرة. فالسلفية ليست قاصرة على

الحركات الإسلامية، بل إن أغلب الحركات السياسية في الوطن العربي لها طابع سلفي. الماركسيون سلفيون ويبكون اليوم انهيار النموذج «وخيانة» غورباتشوف... الخ. ولا أقول ذلك تخلصاً من فكري الماركسي فما زلت عليه. ولكن هؤلاء أساءوا إلى ماركس لأنهم تعلقوا بالماضي، تعلقوا بفكرة نموذج واحد قابل للتكرار في أي مكان وزمان، وهي فكرة منافية تماماً لجدلية الماركسية وقولتها المشهورة «إنك لا تستحم في البحر نفسه مرتين». فأي تجربة لها خصوصيتها ولها ظروفها، ولكن الناس اقتنعت بما قرأت في الكتب وقنعت به بدلاً من أن تتلمس من ارتباطها الحي بالشعوب حركة خلاّقة تجدد شباب المجتمع. وكان للسلفية أيضاً صدى في التيار القومي.

نحن عشنا أكثر مما ينبغي متأثرين بتجربة الوحدة الإيطالية والوحدة الالمانية. وظل في أعماقنا تطلُّع إلى بسمارك ليوحّد هذه الأمة بالقوة. وتوهمنا أن تحقق الوحدة سيحلّ كل المشكلات. ونسينا أن هذا تم في عالم غير العالم الذي نعيش فيه، وأن الوحدة الألمانية تمّت في منتصف القرن الماضي وفي ظروف معينة كانت تحكم أوروبا في ذلك الوقت بل والعالم كله، ونحن في ظروف أخرى. فإذا كنا نريد الوحدة، وأنا ممن يحرصون عليها، يجب أن نتلمّس لها أسباباً جديدة (التنمية المستقلة المتكاملة) ووسائل جديدة (الديمقراطية وحركة الجماهير) وألا نجعل من القهر ثمناً للوحدة.

وليست السلفية وحدها، رغم خطورتها عندما يربطها البعض بالدين، مصدر الأوهام. فأولئك الذين يقولون إن محاكاة الغرب في كل شيء، وبأسرع ما يمكن حتى تتحقق الحداثة في مجتمعاتنا، يتعلقون بأوهام لا سند لها في الواقع. وبصفة عامة، ليس البحث عن صيغة سحرية تغيّر المجتمع فوراً بمجرد تبنّيها كهدف إلا وهماً بعيداً. ولهذا كله، اعتقد أنه قد آن الأوان لأن نبدأ بالإنسان العربي وأن نعمل على أن يسترد هذا الإنسان العربي إنسانيته، وأن يكتسب القدرة على التعلّم والتقدم حتى يتمكن المجتمع كله من النهوض من حالة السبات التي تكاثرت فيها الكوابيس. ودون أن أعطي الجانب الاقتصادي تحيّزاً خاصاً، أقول إن النهضة مطلوبة لكي نحقق تنمية شاملة للمجتمع العربي من أقصاه إلى أدناه. ومعنى شمول التنمية أنها ليست نماءً اقتصادياً صرفاً، ولكنها تنمية تشمل الأوضاع الثقافية والاجتماعية في المقام الأول. ونتكلم بالألفاظ الشائعة في وسائل الإعلام عندنا التي نرددها دون أن ندرك مقتضياتها، فنشير إلى أهمية الجانب العلمي والتقاني في أي مجتمع يريد أن يعيش في ظروفنا الحاضرة. من كل هذه الاعتبارات أحسست بالحاجة إلى نهضة عربية ثانية تشمل كل جنبات المجتمع العربي وتضع الإنسان العربي البسيط والعادي في قلب اهتماماتها وفي المكان الذي يشغله هذا الزعيم العربي أو ذاك. وإذا أردنا أن ننهض، يجب أن نفكر في الناس كأفراد عاديين وليس في الزعماء والقيادات. فالمجتمع الذي

يتطور فيه الإنسان قادر على إبراز القيادات التي يستحقها، والعكس ليس صحيحاً.

لا يوجد قائد يستطيع أن يصنع أمة. لا يمكن أمة أن تتكون إلاّ لأن غالبية الناس أرادت لها أن تكون وارتبطت بها وأحست بانتمائها إليها وأحسّت بأن هذا الانتماء يجلب لها الخير. دون هؤلاء الأفراد لا تُصنع الأمم. فلا بد، إذن، من تنمية شاملة. ويعني هذا أن نتنبه، ضمن ما نتنبه إليه، إلى أن العالم اليوم أعاد اكتشاف الإنسان كعنصر حاسم في التنمية. وظهر مفهوم التنمية البشرية، وتأكيد أن البشر هم صانعو التنمية والذين يجب أن يكونوا المستفيدين منها. إن أحدث كمبيوتر في العالم يظل جثة هامدة إذا لم يجد الفريق القادر على استخدامه. فالإنسان هو الأصل، وهذا الإنسان يجب أن يكون مركز اهتمام عملية التنمية. ومن هنا، صار الحديث عن أهمية توفير الصحة والغذاء والتعليم والتدريب والحرية الشخصية والمشاركة السياسية، لأن هذا الإنسان السليم البدن والعقل المتعلم والقادر على التعلم، الذي يألف حديث العلم وحكم المنطق ودور العقل ويمارس منتجات العلم الظاهرة في شكل تقنيات، هو الذي يستطيع أن يبني أمة تزدهر في القرن الحادي والعشرين. وبغير هذا الإنسان لا يمكن أي تقدم أن يطّرد.

من ثم، أقف عند هذا الحد من عرض ضرورات النهضة وأكرر أن النهضة هبة اجتماعية، أي تعني الناس جميعاً وأن كل فرد منا عليه مسؤولية في خدمة قضية النهضة. هي ليست قضية حكومات، وليست قضية نظم سياسية في المقام الأول. وأذكّر بما قلته انه نشطت حركة النهضة في ظل ظروف سياسية لم نكن فيها مستقلين. ومن التناقض العجيب أن تتراجع النهضة في ظل الاستقلال. علينا أن نسترد صوابنا وأن نحكّم العقل في أمورنا وأن نصنع به نهضة تجعل هذا المجتمع قادراً على أن يوحد نفسه وأن يشيع الديمقراطية في أرجائه، وأن يضع العدل الاجتماعي في رأس اهتماماته.

ثالثاً: متطلبات النهضة

في رأس هذه المتطلبات أو المقتضيات التطوير الشامل لنظم التعليم القائمة حالياً. يجب ألا نخدع أنفسنا وأن نسلّم بأن التعليم في أقطارنا العربية قد تدهور في الفترة الأخيرة. هذا أمر وارد على الأقل بالنسبة إلى مصر التي أتابعها وإلى كل الأقطار العربية، كما يظهر في دراسات كثيرة. فالشكوى عامة، وليس السبب كثرة الطلاب، فإذا كثر الطلاب، فلنكثّر المعلمين وهي مسألة غير مستحيلة. لكن النظرة إلى التعليم يجب أن تتحول من مجرد نظرة إلى توفير الحراك الاجتماعي وترك العمل اليدوي للاشتغال بعمل ذهني أو تحسين الدخل إلى تنمية قدرة الدارس على التعلم الذاتي

والرغبة الدائمة في زيادة معارفه وتنويع مهاراته. فنحن في عالم أصبح من سماته أن يغير المواطن مهنته مرتين أو ثلاث مرات في حياته. فإذا لم يكن لديه هذا الاستعداد للتغيير والتعلم من جديد، تنقص كفاءته. ولم يعد الآن أيضاً في العالم شهادة بأن الإنسان قد أكمل تعليمه مرة وإلى الأبد. فمعدلات التطور العلمي من السرعة بحيث ان المهندس أو الطبيب أو المختص في علم الأحياء مواجه بتغييرات شبه كاملة في المتوسط مرة كل خمس سنوات. ومن ثم لا بد من أن يستأنف التعليم عندنا تنمية الرغبة في التعلّم وأن نسترد من سلفنا الصالح الكلمة الجميلة «طلب العلم» وأن يكون العلم مطلبنا، وأن نبحث عن الحقيقة ولو في الصين. . . فالإنسان الراغب في المعرفة والساعي إلى المعرفة والقادر على التعلّم الجديد هو اللبنة الأساسية لتكوين مستقبلنا.

يجب أن يهتم المسؤولون عن التعليم (النسق التعليمي في تكامله) أيضاً بتخصيص جزء هام من كل الدراسات في كل مراحل التعليم للعلوم الطبيعية والحيوية والرياضيات. نحن نتكلّم على عصر العلم والتقانة، أي على علوم تسمّى العلوم الصلبة، لأن العلوم الاجتماعية تسمى العلوم اللينة. فهذه العلوم الصلبة هي الأساس للحياة في الحاضر وفي المستقبل. وكلما زادت القاعدة من المتخصصين فيها زادت إمكانات بناء قاعدة عربية للعلم والتقانة، فضلاً عن أن انتشار هذه الثقافة المبنية على إعمال العقل والمنطق الدقيق سيساعد على مواجهة اللاعقلانية التي تجتاح الوطن العربي حالياً. من المهم أيضاً في هذا الصدد أن نسعى إلى تحرير العلوم الاجتماعية من قيود السلطة والتمذهب. فالعلوم الاجتماعية تمسّ المجتمع، تمسّ الناس، تمس السياسة، تمس السلطة. ومن المشين أن تتدخل أحزاب سياسية أو حكومات أو اتجاهات محددة في تشكيل ما يدرسه الإنسان في علم الاجتماع أو علم الاقتصاد أو في علم الإنسان. هذه العلوم تقدمت وأصبحت لها قواعد ويجب أن تدرس هذه القواعد دراسة كافية ونقدية أيضاً حتى نستطيع أن نغنيها وأن نضيف إليها. ولكن لا نلغيها بتعبيرات الخطاب السياسي الغنية بالشعارات الفقيرة في المدلولات.

كذلك لا بد من أن يتخذ المجتمع المدني دوره في حركة النهضة، وأن نستأنف النشاط العلمي المستقل: تنشيط الممارسة في الجمعيات العلمية القائمة، والتشجيع على نشأة المزيد منها. فهذه الجمعيات تمتاز من الجامعات في أنها غير مرتبطة بالجزاء المادي لمن يقدّم البحث. فهي ليست وسيلة للترقية الوظيفية أو لشيء من هذا النوع، ولكنها أدوات تعارف بين المشتغلين بالعلم وتبادل المعرفة وتبادل الخبرات والتواصل عبر الوطن العربي كله. عندئذٍ يجب أن نضغط من خلال الرأي العام على ضرورة أن تتيح الدولة والشركات والمشروعات الفرصة الكافية للطاقات العلمية والتقانية العربية لكي تمارس أعمال الخبرة فتزيد خبرة وتتقدم علمياً. فالطاقة البحثية إذا تصورنا أنها الأفراد

فإنه إذا لم توفّر لهم وسائل البحث العلمي والاستمرار فيه سيعجزون عن متابعة ما يحدث وما يتجدّد في العلم. والأخطر من ذلك أن البحث نشاط مستمر، ومن يتوقف عن ممارسته ينسى حتى ما تعلّمه في صباه. وإذا كنا نريد مجتمعاً حديثاً فيجب، بالتعبير الاقتصادي، خلق وتنمية الطلب الاجتماعي على المنتج المسمّى «البحث العلمي والتقانة». يجب أن يكون للخبرة المتاحة في مواقع الإنتاج والخدمات وللباحثين في الجامعات ومراكز البحث القدر الكافي من التواصل حتى تتكون جماعة علمية تقانية، لأن العلم والعقلية العلمية ينتشران بالتواصل وبالخبرة وبالتعاون. فالمعرفة ظاهرة تراكمية، وكلما اتسعت الفرص لاكتساب معلومات جديدة أو لاكتساب خبرات عملية جديدة زاد وزن القاعدة العلمية والتقانية التي لا غنى عنها للنهضة الحديثة.

كذلك يجب أن تتكاتف الجهود لخلق وتنشيط عملية ترجمة مكثفة ومستمرة ودؤوبة للمؤلفات العلمية في العلوم الطبيعية والرياضية بصفة خاصة. لا أستطيع أن أفترض في الباحث العربي القدرة على شراء الكتب الحديثة التي ارتفعت أسعارها كثيراً، ولا أفترض أيضاً فيه تملُّك اللغات التي تصدر بها هذه الكتب. فلا بد إذن من حركة ترجمة. والناس يتحدثون كثيراً عن اليابان، وأول ما صدمني في اليابان، قلة من يتكلمون اللغة الانكليزية، مع أنهم علماء عالميون ومتصلون بكل ما يحدث في العلم. والسر في ذلك هو حركة الترجمة السريعة والمنتظمة والدؤوبة التي لا يُدَّخر في سبيلها أي مال. فالكتب العلمية باللغة العربية هي المدخل الحقيقي لتعريب الدراسة في بعض الكليات الجامعية مثل الطب أو غيرها، مما يثار حوله النقاش من فترة إلى أخرى. فهذا النقاش فاسد في لغة الفقه الإسلامي، لأن الوسيلة غير متاحة. فإذا أردت أن تعرّب التعليم فيجب أولاً أن تعرّب كتب الطب. هذه هي القضية الأساسية. فإذا أتيحت المؤلفات الأساسية والحديثة باللغة العربية، سيدرس الناس باللغة العربية وسيكون هذا أمراً طبيعياً، كما حدث في اليابان. فحركة الترجمة في بلادنا اتصفت في فترة الاستقلال بالتركيز على الآداب والعلوم الاجتماعية وليس بالتركيز على العلوم الطبيعية، مع أنه من المعلومات الهامة أن كتاب داروين **أصل الأنواع** تُرجم إلى العربية سنة ١٩٠٨ في القاهرة، ولم تعترض أي جهة دينية على نشره. وكان لغير أسرة لبنانية الأصل الفضل في ظهور مجلة **المقتطف**، التي كان توجهها الأساسي العلوم الطبيعية وليس العلوم الاجتماعية أو الأدب. فقد كانت مجلة للثقافة العلمية، وعاشت عدة عقود، وكان لها قراء وانتشرت فيها الآراء. وكتب فيها لأول مرة في أوائل القرن عمّا سمّي في ما بعد «الاشتراكية». وكان الدكتور محمود عزمي أحد مؤسسي أول حزب اشتراكي في مصر، ترجم «سوسياليزم» إلى «الاشتراكية». إذن، فنحن في حاجة شديدة لكي نعايش هذا العلم، أن نقرأ هذا العلم بدلاً من أن نسمع عنه بشكل دقيق أو غير دقيق في وسائل الإعلام. وعلينا أن نبذل في هذا كل الجهد لأنه

من دون هذا لا تنتشر ثقافة علمية ومن دون ثقافة علمية لا نهضة حقيقية. والغريب أن أسلافنا في عصر الازدهار العربي، حين اتصلوا بالثقافة اليونانية، لم يترجموا «الأوديسة» أو «الألياذة»، ولكن ترجموا الفلسفة وترجموا «الطب» والفيزيقا والموسيقى كعلم رياضة ألّف فيه الفلاسفة العرب. فأخذوا، إذن، ما كانوا في حاجة إليه وركزوا عليه. ولنا أن نأخذ هذا المثل ونولي قضية الترجمة العلمية اهتماماً خاصاً وكبيراً. وقد ذاعت كتب التبسيط العلمي أيضاً، وهي كثيرة باللغات الأجنبية، ووجدت مجلات للثقافة العلمية، لأن افتقاد العلم معناه أننا نعيش دون عقل. فالعقل مكان للتفكير، إما أن نعلّمه فيفرز علماً وإما أن نهمله فيفرز أوهاماً وتخيلات. ونحن كبشر نتساوى في هذا. لا يوجد تميّز عنصري بأن عناصر بشرية لها دون الآخرين قدرات معيّنة على العلم، هذا التمركز الأوروبي حول الذات مرفوض. وليس الفقر سبباً في إهمال العلم والتعليم. فالهند الفقيرة صنعت قمراً صناعياً، أما نحن فقد اشترينا قمراً صناعياً سميناه عربسات ولا نعرف عنه شيئاً. والهند لديها الطاقات والمعرفة العلمية للسيطرة على الطاقة النووية وقد أنشأت محطات توليد كهرباء نووية ولم تنتج قنبلة نووية رغم محاولات باكستان في هذا المجال، لأنها رأت أن ذلك تبديد للموارد وأن الأولى هو الاهتمام بمشروعات يمكن أن تحدّ من الفقر في هذه البلاد الشاسعة المكتظة بالسكان.

من مقومات النهضة تشجيع الدراسة العلمية العصرية لتاريخ العرب الحضاري وفقاً لمناهج العلم الحديث. هذا المجهود ظهر في فترة النهضة العربية الأولى، ولكنه لم يستمر. وحتى الآن، في دراسة التاريخ الإسلامي في الجامعات العربية، ما زالت أهم المراجع كتب أوروبية عن تاريخنا نحن. وعدد المؤرخين العرب الذين قرأوا ودرسوا مؤلفات المؤرخين العرب القدامى محدود للغاية. وسأضرب مثلاً واحداً على هذا. فنحن كلنا في هذا العصر نتحدث عن أيام الحروب الصليبية، والعرب الذين عاصروا هذه الحروب لم يسموها إطلاقاً الحروب الصليبية، بل سمّوها غزوات الفرنجة. أما الذين سموها حروباً صليبية فهم الأوروبيون الذين فعلوا ذلك لكي يبرروا الغزو برفع الصليب. ولم ينخدع العرب بهذا الصليب، ولم يسمّوا هذا غزواً صليبياً إنما سموه غزواً فرنجياً لأنه كان بينهم مسيحيون عرب، وكان بجوارهم الروم ومسيحيون آخرون: الأرمن والآشوريون والكلدانيون، وكان من غير الوارد على العقل العربي أن يُعطى هؤلاء الغزاة احتكار الصليب، إنما يتكلمون على غزو الفرنجة. هذه الكلمة مستوحاة من الأصل الأوروبي للقبائل الجرمانية الشهيرة التي ما زالت فرنسا تحمل اسمها حتى الآن.

فإلى هذا الحد، نحن نتكلم على تاريخنا من مراجع أخرى، ولم ندرسه الدراسة الكافية. ودون دراسة هذا التاريخ بوسائلنا العصرية وبالتركيز على التاريخ الحضاري

وليس على دول الملوك والأسر ولا على الغزوات، وإنما على التطورات الحضارية لهذا المجتمع، سيظل أساس من كينونتنا يشوبه الغموض ونتركه لمن يريد أن يستغله سياسياً. هذا نقص شديد في حياتنا الفكرية، وهو عدم درايتنا الكافية بما حدث في الألف سنة الأخيرة على الأقل، إذا اعتبرنا القرون الأربعة الأولى قرون مجد. فماذا حدث بعد هذا المجد؟ نحن نتكلم أحياناً على الخلافة. فنحن ننسى واقع أنه بعد عصر الخليفة المعتصم، أصبح الخليفة سجيناً للأتراك وأن السلطة في دولة الخلافة كانت في أيدي الأتراك، وأن العرب فقدوا السلطة على دولتهم. هذا الأمر واقع ومعروف ولكنه من الأمور التي تُنسى، لأننا نجد قائمة الخلفاء كما وردت في أي مرجع ونعتبر أن كل هذا كان خلافة. وإذا درسنا تاريخنا الدراسة العصرية الحديثة، فسنعرف كيف ازدهر العرب وسنعرف أيضاً لماذا اضمحل شأنهم وما هي الأسباب التي وقفت وراء النهوض وأي العوامل ساعدت على التراجع، ونستطيع عندئذٍ التعرف إلى تراثنا لا بنفيه جملة وتفصيلاً، ولا بتمجيده جملة وتفصيلاً، وإنما باستنباط عوامل القوة من فترات التقدم والتنبّه لعوامل التخلّف لوضع حد للتخلّف.

الأمر الأخير في هذا التعداد القصير غير الشامل بالضرورة، هو أن علينا في مجال العلوم الاجتماعية تركيز اهتمام كبير على دراسة الواقع المعيشي لفئات المجتمع المختلفة وألا نقنع بمقولات نظرية عامة ولا بأي تصنيف مبنيّ على نظرية ما من عالم اجتماع أو فيلسوف أو غيره، وأن نعرف بالدقة كيف يعيش المواطن العربي في مختلف مواقعه وماذا يشغل باله؟ وما هي مشاكله؟ وكيف نجعله يتطلع إلى من أوتوا العلم من أبناء جلدته لكي يلتمس لديهم الحلول لمشاكله؟ وما لم تُعْطَ هذه الدراسات الواقعية حقها رغم كل الصعوبات التي تحيط بها ـ وأنا أعرف هذه الصعوبات ـ سنبقى نناقش بعضنا بعضاً على فروض نظرية أو مقولات مجردة. وبالمنهج الامبريقي والدراسة الواقعية نستطيع أن نتكلم على مشاكل حقيقية وقضايا واقعية وأمور تعني الناس، فيتقبل الناس بالتالي ما يمكن أن نصل إليه من أفكار واقتراحات وينمو رأي عام حول الاتجاهات النهضوية. وأنا من المؤمنين بأن الرأي العام له وزنه حتى في ظل أقبح دكتاتورية ممكنة. والمشكلة هي كيف يتعامل الدكتاتور مع الرأي العام، ولكنه لا يستطيع إلغاءه. وتوجد على ذلك أمثلة حديثة وقريبة، مثل السادات عندما عقد صلحاً مع إسرائيل تضمّن ركناً أساسياً اسمه التطبيع. والشعب المصري رفض التطبيع ولم يملك السادات ولا غيره أن يفرض ذلك عليه. فإذا نجحنا بأن نجعل القضايا الأساسية للنهضة ولتوحيد الأمة ولمستقبلها تستقر في الوجدان بهذا المستوى البسيط والواضح الذي يستدعي رد فعل مباشراً عند المواطن دون أن نحتاج إلى وعظ وإلى إرشاد وخطب حماسية، نكون عملنا بالفعل على النهوض بالمجتمع العربي. والأمة العربية ننظر إليها في النهاية على أنها يمكن أن تكون إحدى القوى الرئيسية في العالم بناءً على عدد البشر الذين يكوّنونها، وأنا أقول البشر وليس النفط، فالنفط زائل.

العرب مهمون لأنهم لو اجتمعوا يشكّلون سوقاً حجمها ١٦٠ مليون نسمة أو أكثر. وهذا أمر له وزنه الاقتصادي على مستوى العالم. ودراستنا العالم الثالث كله أثبتت أن الدول الكبيرة الحجم الكثيرة السكان وجدت فرصاً للتقدم أكثر من الدول الصغيرة. أهم النجاحات تمّت في الدول النامية، ليس بالطبع النمور الأربعة، ولكن الدولتان المؤهلتان قبل غيرهما لدخول القرن الحادي والعشرين في العالم الثالث كله هما البرازيل والهند. ومن هنا يجب أن نؤكد أن وحدة الأمة ليست حنيناً إلى الماضي ولا شعوراً عاطفياً بالأخوّة بيننا، فمن الوارد أن تكون هذه المشاعر موجودة، ومع ذلك نظل منقسمين بين أقطار عدة. والأمر الآن هو أننا إذا لم نتعاون ونتضامن ونشكّل هذه السوق الواحدة، فلا أمل في تنمية مطّردة في أي قطر عربي على حدة، فمشكلة القومية العربية أنها يجب أن تخفف الكلام على ماضيها، وأن نتطرّق إلى مستقبلنا، إما موحَّدون وإما لا شيء أو مصير الصومال حيث يقتل المواطنون بعضهم بعضاً دون خلاف في الدم أو اللغة أو الدين، ويكاد العالم الخارجي لا يعيرهم التفاتاً.

المحافظة على بقاء هذه الشعوب في مجموعها، وهذه الأمة، مرتبطة بالتعاون العلمي والتعاون الاقتصادي والتكامل وإنشاء الأسواق المشتركة... الخ. هذا أيضاً لا يكفي أن نقوله أو لا يكفي أن يسجَّل لأن هناك في الواقع قوى موضوعية تعمل في اتجاه غير هذا، ولكن علينا أن نفكّر ونجتهد ونبحث ونخترع في أشكال التعاون وصوره. ولا يجدي محاولة تكرار نموذج السوق الأوروبية المشتركة، لأن الخلفية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والحضارية والثقافية في أوروبا كانت مختلفة عن تلك التي نبدأ بها الآن. وليس هناك أي دليل على أن ما نجح في أوروبا يمكن أن ينجح في البلدان العربية. والمثل على ذلك بسيط. في سنة ١٩٦٤، تم توقيع معاهدة لإنشاء سوق عربية مشتركة، وانتهى الأمر بالتوقيع على المعاهدة، فحسب. فالمفروض أن المعاهدة تبدأ عهداً جديداً، لأن مقومات هذه السوق: القوى الاجتماعية صاحبة المصلحة في بنائها والأشكال المحددة والملموسة التي تدفع في هذا الطريق، لم يتناولها أحد بالبحث الكافي، ولا قدَّم فيها الحلول الجديدة والملائمة والمبتدعة التي تشجع على التحوّل من مشاعر ورغبات إلى حقائق وموجودات.

وفي الختام أقول إن مفهوم النهضة لا يمكن أن يكون مفهوماً قطرياً، لأن الأمة العربية إما أن تنهض كلها وإما لا نهضة. وفي أوروبا، رغم تقسيمها القديم إلى دول، فإن النهضة كانت ظاهرة أوروبية كاملة شملت أوروبا كلها. إذن، لا بد من إعطاء مدخل النهضة العربية خطاباً مباشراً إلى الأمة العربية في جميع أقطارها وفي كل المواقع التي يوجد فيها المواطن العربي لأنها لا تحلّ إلا في هذا الإطار القومي. يمكن أن تبدأ بدايات في بعض المواقع، وأن تظهر توجهات تختلف وتنتشر، هذا وارد. لكن الأمر في مجموعه لا يمكن أن يتحقق إلا في إطار عربي شامل، لأن النهضة

ظاهرة حضارية، والعروبة حضارة قبل أن تكون أي شيء آخر. لسنا تكويناً عرقياً، ولسنا أمة واحدة ذات رسالة خالدة. وهذا من فضل الإسلام على العرب نتيجة تزاوج وتداخل عناصر جاءت من أرجاء الأرض كافة وأصبحت عرباً وعاشت معنا واستعربت ـ والعرب هم الناطقون باللغة العربية. حين يثار الحديث معي عن ابن سينا، هل أصله أزبكستاني أو إيراني أو عربي فجوابي بسيط: هذا الرجل كان يعرف اللغات التالية اليونانية والفارسية والتركية والعربية، وقد اختار لنفسه أن يكتب باللغة العربية فهو عربي. بعده بقليل ظهر عمر الخيام وكان يعرف هذه اللغات، واختار لنفسه أن يكتب باللغة الفارسية فهو شاعر فارسي ـ النهضة حضارة عربية لأن صلتنا بعضنا ببعض ليست صلة عرقية بل هي صلة حضارية، والنهضة ظاهرة حضارية ـ وبالتالي يجب أن يكون الشغل الشاغل لمجموع من ينتمون إلى هذه الحضارة ويريدون لها أن تجدد شبابها.

هذا المسعى يقتضي إشاعة الديمقراطية في المجتمع وتوفير حرية البحث العلمي والإبداع الفني والترحيب باختلاف الرأي. نحن نخشى الاختلاف في الرأي وصراع الأفكار. وهذا خطأ لأن كل تقدم هو ثمرة لخلاف، ولا بد من تنشيط مؤسسات المجتمع المدني وتوفير الشفافية في ما يتعلق بالبيانات والمعلومات والقرارات. كل هذا ضروري، ولكن كل ما أريد أن أنبّه إليه هو أنه لن تحدث هذه الظروف الديمقراطية تلقائياً أو لأسباب أخرى ثم تبدأ النهضة بعدها، ولكن المسعى مشترك، نحن نسعى إلى النهضة، وجزء من النهضة هو وجود الديمقراطية. ووجود الديمقراطية أمر يساعد على النهضة، وانه لا يجوز أن نفترض أو أن نسلك مسلكاً يوحي بأن ما لا يُدرك كله يُترك كله. لن نستيقظ في يوم من الأيام فنرى الوطن العربي ديمقراطياً من المحيط إلى الخليج. التحوّل الديمقراطي عملية تاريخية وفيه مدّ وجزر، وفيه إجراءات إصلاحية وإجراءات جذرية، ويجب أن نعوّد أنفسنا على التعامل مع هذه العملية التاريخية وأن نكون فاعلين فيها لكي ندفعها إلى الأمام، لأنه لا يوجد باستمرار.

النهضة أيضاً لا تصدر بقرار ولا تتم بين يوم وليلة، ولكنها نضال وعمل دؤوب. لنضع أيدينا من ناحية على التراث مخلّصاً من الماضوية، ومن ناحية ثانية على المد الديمقراطي، ونزاوج بين المسعيين ونناضل من أجل هذا، وأن نلتفت بعضنا إلى بعض كأفراد عرب لهم اهتمامات ويمكن أن يتواصلوا وليس بالضرورة من خلال النظم والحكومات. لو علّقنا على الحكومات ما لا تطيق فلا تنفيذ، ولكن كلما كان بالإمكان فتح ثغرة ومسلك لتعاون على المستوى العلمي والفلسفي، وعلى مستوى أعمال الترجمة ونشاط الجمعيات العلمية، وليس الاتحادات المهنية فحسب، يجب استثمار ذلك، وبهذا يكون الحرص على التواصل والتعاون العربي في هذه المساعي، وتعارف الباحثين بعضهم ببعض، وهذا ليس غريباً. فأنا أذكر أنه حين أنشئ مجمع

اللغة العربية في القاهرة سنة ١٩٣٠ وكان مكوناً من ٣٠ عضواً، كان عشرة من أعضائه غير مصريين، معظمهم من البلدان العربية الأخرى. الآن، أبسط شيء كان يمكن تصوره ومع ذلك لا يلقى اهتماماً من أحد: اللغة هي الرابطة الأساسية بيننا، ومع ذلك لا يوجد على المستوى القومي مجمع واحد للغة العربية - كيف يمكن أن تشتغل سبعة مجامع لغوية مختلفة لتبسيط وتطوير لغة واحدة؟ - لأننا لم نأخذ الموقف النهضوي الحقيقي الذي يريد بالفعل خدمة اللغة العربية، وأن المجمع ليس مجرد فقهاء وعلماء كبار، ولكن تتبعه بحوث في علم الصوتيات واللغويات والدلالات. . . الخ. ولكن كان من مآسي الاستقلال السياسي الصراع على كل شيء حتى على المكان الذي كان من الممكن أن يوجد فيه مجمع واحد للغة العربية.

فهرس

- ب -

- ت -

- ث -

- ج -

- ح -

- خ -

- ن -

- هـ -

- و -

- ي -

هذا الكتاب

إن فكر التنوير الذي قاد الغرب إلى صنع النهضة الأوروبية والحركة الاستعمارية معاً عرّض العرب إلى صدمة الحضارة وصدمة الاستعمار في آن واحد. فالتهديد الأوروبي بلغ أعلى مراتب الخطر بعد الحرب العالمية الأولى حيث تمكن من فرض تسويته التاريخية على المنطقة كما تجسدت في ظاهرة التجزئة وقيام إسرائيل.

وتؤكد الشواهد المتاحة، وكذلك الوثائق التي توافرت مؤخراً، أن الغرب يعارض «التقدم» العربي أساساً حتى إذا ما اتخذ من الغرب ذاته نموذجاً لذلك التقدم. فالغرب مهتم أساساً بمصالحه السياسية والاقتصادية والاستراتيجية المباشرة أكثر من اهتمامه بنشر قيمه الحضارية الخاصة. ولعلّ ذلك يفسر أسباب تتابع إخفاق «السلفية» في رد التحدي الغربي الكاسح، وكذلك عدم قدرة حركة الإصلاح التوفيقي على الصمود في وجه التحدي الغربي.

ونظراً إلى أهمية هذه القضايا المرتبطة بالتنوير، وبمستقبل النهضة العربية؛ يأتي هذا الكتاب ـ الثامن عشر من «سلسلة كتب المستقبل العربي»، وهو يحتوي على ثلاثة عشر فصلاً لعدد من المفكرين البارزين، ويقع في ثلاثة أقسام رئيسية. **الأول**: «في فكر التنوير»، **والثاني**: «في الأصالة والمعاصرة»، أما **الثالث** فهو بعنوان «نحو النهضة»، ويبحث في تحدي الوسائل التي يمكن أن تقود الأمة العربية إلى النهضة الفعلية.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون

ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان

تلفون : ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ٨ دولارات
أو ما يعادلها